

Антропологическое измерение современности

Саратов ✸ 2015

Национальный исследовательский
Саратовский государственный университет
им. Н.Г. Чернышевского

Философский факультет
Факультет психологии

*при поддержке Комитета общественных связей
и национальной политики Саратовской области*

Антропологическое измерение современности

Сборник научных трудов

Саратов
2015

УДК 141.319.8 (082)
ББК 87 я43
А72

Редакционная коллегия:
Профессор, д.ф.н. Фриауф В.А., профессор, д.ф.н. Орлов М.О., профессор, д.ф.н. Рожков В.П., доцент, к.ф.н. Дорошин И.А., профессор, д.ф.н. Листвина Е.В., доцент, к.ф.н. Данилов С.А., доцент, к.ф.н. Кутырева И.В.

сборник издается в авторской редакции

А72
Антропологическое измерение современности: Сб. научн. тр. Международной очно-заочной научно-практической конференции «Антропологическое измерение современности. Актуальные проблемы философской, религиозной и культурной антропологии» (Саратов, 1-2 июня 2015г.) / Под ред. проф. В.А. Фриауфа. – Саратов: СГУ, 2015. – 222 с.

ISBN 978-5-9758-1621-4

В настоящий сборник вошли материалы конференции «Антропологическое измерение современности. Актуальные проблемы философской, религиозной и культурной антропологии», проходившей на философском факультете и факультете психологии СГУ 1-2 июня 2015г., а также Круглого стола «Интолерантность, ксенофобия, экстремизм: к проблеме гармонизации межнациональных отношений», проводившегося в рамках Конференции 2 июня 2015г. в Комитете общественных связей и национальной политики Саратовской области.

Издание содержит работы как докторов и кандидатов наук, так и материалы молодых исследователей, являющихся представителями различных специальностей – от собственно антропологии и философии, социологии, психологии, религиоведения, культурологии до экономики и государственного управления. В широком спектре тем и актуальные психологические проблемы личности, и культурные аспекты бытия человека в традиции и современном социуме, и социально-политические и этно-конфессиональные вызовы современного мира, и религиоведческий анализ антропологических проблем, и многое другое.

Издание предназначено для широкого круга читателей, заинтересованных в изучении и развитии антропологии как науки и увлеченных традиционной и современной антропологической проблематикой.

Издание приурочено к 15-летию Философского факультета СГУ
и 10-летию религиоведческого образования в СГУ.

Публикация раздела №6 выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 14-33-01216.

УДК 141.319.8 (082)
ББК 87 я43

ISBN 978-5-9758-1621-4 © Саратовский государственный университет, 2015
© Коллектив авторов

ПРЕДИСЛОВИЕ

Юбилейный сборник, в который включены материалы конференции, приуроченной к 15-летию Философского факультета и 10-летию религиоведческого образования в Саратовском государственном университете им. Н.Г. Чернышевского, посвящен проблематике философской и религиозной антропологии. И это не случайно.

Между утверждением псалмопевца Давида – «всяк человек ложь» и тезисом Логоса, согласно которому идеал человека есть Богочеловек – пролегает не только и не столько граница между иудаизмом и христианством. Ибо между Благой Вестью и всем остальным миром на самом деле пролегает бездна несовпадения. Только Христос сумел преодолеть эту бездну и указать путь своим последователям к обожению и усыновлению твари. Характерно при этом, что парадоксальность такого несовпадения не обязательно преодолевается всего лишь формальной принадлежностью к христианской конфессии.

Реальная история земной Церкви полна вопиющими несоответствиями между самоназванием христианина и реальным самопоказыванием своей отнюдь не христианской сущности в личных взаимоотношениях с миром и с той же Церковью. Тем, кто знаком с историей вселенских (и не только вселенских) соборов или с реальной историей принятия так называемых «вероучительных» истин, достаточно указать на факты эмпирического противоречия между заповедью Христа «да любите друг друга» и тем поведением, которое демонстрировали епископы, священники и многие «рядовые» христиане в истории земной Церкви.

Что уж говорить в таком случае о тех, кто намеренно отождествляет себя с атеистами или с представителями иных, не христианских традиций. И мы ещё продолжаем удивляться тому, что наш мир «во зле лежит». «Собирайте сокровища небесные», говорит Спаситель. – «Ибо где сокровище Ваше, там и сердце Ваше». А часто ли мы вспоминаем другую, близкую по смыслу заповедь: «Что пользы человеку приобрести весь мир, а душе своей повредить»?

Авторы статей и докладов, тексты которых читатель найдёт в предлагаемом сборнике – дети своего времени. К ним обращено это четверостишие:

Не спи, не спи, художник!
Не предавайся сну.
Ты вечности заложник –
У времени в плену!

Человеку всегда было свойственно задумываться над парадоксами своей природы и своей человеческой судьбы. Ибо, как хорошо заметил В.И. Несмелов, «человек есть единственное существо, для которого его сущность является себе и другим вовсе не тем, что она есть на самом деле».

Пожелаем же авторам и возможным читателям этой книги обрести более полное и адекватное понимание и самопонимание!

Раздел 1.
ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ ЧЕЛОВЕКА

Орлов М.О.
Д.филос.н., профессор. СГУ им.Н.Г. Чернышевского (Саратов)

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ НАЧАЛА ТЕОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

Сегодня перед нами стоит общая задача выявления и осознания духовно-нравственного опыта Русского мира, чтобы сохранить для будущих поколений многовековую систему нравственных ориентиров, лежащих в основе христианской цивилизации и нашу духовную и культурную идентичность. Это комплексная задача, неисполнимая в однобоком варианте: к ее решению должны подключиться все здоровые силы общества – Православная Церковь и система образования, как духовная, так и светская. Только таким образом мы обеспечим Российскому государству достойное будущее, и диалог между богословием и наукой – это залог успешного решения этой задачи.

Спецификой исторического пути православного богословия стало то, что в XIII-XVII веках, – эпоху формирования в Западной Европе богословских систем и их переосмысления в социально-культурном контексте наступавшей эпохи Модерна, – православные государства Восточной Европе переживали наиболее неблагоприятный период своей истории, связанный с внешними завоеваниями. Разрушение Византийской империи в 1204 году и её окончательное падение в 1453 году, османское завоевание славянских православных народов, татаро-монгольское нашествие на Русь и её длительное восстановление собственной богословской школы. Исторически обусловленное отсутствие образовательной инфраструктуры, аналогичной западным университетам, концентрировавшим совокупность актуальных знаний и стимулировавшим богословскую мысль, привело к тому, что на протяжении определенного времени отсутствие систематичности было воспринято в качестве отличительной черты православного богословия, ориентированного прежде всего на аскетический подвиг. Свою роль сыграла и специфика византийских монастырей в их отношению к просвещению. Как указывал Г.П. Федотов, «Палестинский и Студийский монашеские уставы были гармоничным сочетание молитвы, труда и социальной благотворительности. Труд сводился в основном к физической работе, и византийские монастыри никогда не становились культурными центрами, как это происходило на Западе» [5, с. 37-43]. Если обратиться к биографиям великих богословов византийского периода – препп. Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, Симеона Нового Богослова, свт. Григория Паламы, патриарха Фотия, то все из них происходили из богатых знатных семей, получили светское образование и зачастую имели родственников или покровителей в высших кругах. Поэтому исчезновение византийского царского двора вместе с самим государством и эмиграции образованных греков в страны Запада привело к перерыву в живой богословской науке восточного христианства.

Очевидные преимущества наличия развитой образовательной инфраструктуры в виде духовных школ, явное преимущество систематизированной передачи истин христианской веры, разработанные западным богословием понятия и учения (например, прочно вошедшее в православное богословие учение о таинствах) и необходимость усвоения накопленных западноевропейским богословием достижений привели к длительному периоду зависимости православного богословия (не только русского, но и греческого) от западной школы. Эта зависимость, получившая позднее названия «богословие на сваях», зачастую принимало форму механического переноса догматических схем без их осмысления с точки зрения православной традиции, что выливалось в отвлеченный и схоластически-формальный характер школьных богословских систем XVII-начала XIX веков. Формализм и схоластичность, отсутствие современного развитого богословского языка способствовали укреплению мысли о безжизненности богословской науки и её несоответствия православной традиции духовного делания, что в свою очередь повлияло на затягивание периода «ученичества» православного богословия, которое не отвечало духовным потребностям образованных верующих.

Успешное развитие российской исторической, философской и филологической наук, появление череды самостоятельных русских богословов, развитие русского философского и богословского языка, продолжавшаяся работа по переводу неизвестных ранее святых отцов обусловили становление во второй половине XIX столетия оригинального русского православного богословие. Труды выдающихся богословов XIX столетия – святителей Филарета Московского, Игнатий (Брянчанинова), Феофана Затворника – показало, что строгая систематическая мысль не противоречит православной традиции, но служит её полноценному раскрытию. В качестве одного из ярких примеров этому можно привести «Начертание христианского нравоучения» свт. Феофана Затворника, последовательно обосновывающее и анализирующее значение искупительного подвига Господа Иисуса Христа и раскрывающее богословские основы христианской жизни.

Одной из характерных черт русского Православия XIX века стал глубокий интерес к исихастскому учению о стяжании Святого Духа, возрожденному в аскетическом подвиге преп. Паисием Величковским, Оптинскими старцами, преп. Серафимом Саровским, а также впервые после богословских споров XIV века теоретически осмысленное в трудах В.С. Соловьева понятие «обожения», которое позже стало восприниматься, наряду с понятием «нетварных энергий» как отличительная черта православного богословия вообще. К сожалению, в настоящее время повсеместное увлечение понятием «обожения» привело к тому, что из обозначения мистической тайны безмолвной монашеской кельи оно стало расхожим термином и риторическим приемом, формирующим у верующих романтизированное представление о цели христианской жизни.

Возрождение церковной жизни после падения монархии в сложившихся к 1918 году условиях могло привести только к одному результату – столкновению

с агрессивно настроенной антицерковной властью. Следствием этого столкновения стал феномен новомучеников и исповедников Российских. В философско-историческом контексте кровь новомучеников и исповедников стала ценой, которой заплатила Русская Церковь за историческую незавершенность задачи христианского просвещения русского народа, передачу христианства в форме внешней, институциональной традиции, которую можно хранить или отвергать (а главное – использовать в интересах власти), а не как опыта жизни во Христе. Мученический и исповеднический подвиг был совершен не за ту или иную традицию, не за концепцию Третьего Рима или нового Израиля, не ради зашиты «Святой Руси». Он был совершен за имя Христово и тем самым стал возрождением и соучастием в духовном опыте первых веков христианства, до того, как христианство стало сберегаемой государством институциональной традицией. Поэтому для Русской Православной Церкви время гонений стало моментом её высшего торжества и обретения нового опыта, на который опирается современная Церковь и который способен стать значимым элементом просветительской деятельности Церкви в современной России.

В XX столетии В.Н. Лосским была предпринята одна из первых инновационных попыток определения специфики православного способа богословствования, представленная в ставших классическими трудах «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» и «Догматического богословие». Такую специфику богослов видел в преобладании апофатизма, познании Бога «путем отрицаний». Однако, при несомненной оправданности такого пути богословия применительно к трансцендентной тварному миру Божественной жизни, апофатический метод теряет свою продуктивность при богословском осмыслении различных феноменов социальной и церковной жизни (государство, семья, культура, патриотизм, биоэтика, развитие богослужебной практики, благотворительность и волонтерство и т.д.), а также исторического пути православной Церкви. Равным образом трудно представить осмысление этих феноменов с помощью понятий нетварных энергий и обожения без уклонения в богословскую фантастику.

В течение XX столетия как католическое, так и протестантское богословское образование и наука проделали большой путь от прежних догматических схоластических рассудочных схем к экзистенциальному пониманию христианства как личной встречи человека с Богом, анализу ситуации человеческого выбора перед лицом Господа, опоре богословия на живой опыт религиозной жизни. Тем самым уникальность православного богословия, заключавшаяся в единстве личного христианского опыта и богословствующего разума, перестала играть существенную роль при сравнении с стремящимся к новой жизненности западным богословием. Более того: восточное богословие вновь стало учеником у западного, перенимая актуальные, понятные современной культуре формы и понятия богословствования (например, понятие «ценностей»).

В то же время развитие как духовного, так и теологического образования в России требуют уяснения того, в чем состоит православный стиль богословствования в его отличии от богословия иных конфессий. Нерешенность этой задачи может привести к продолжению некритического восприятия западных богословских моделей и закреплению идей, понятий, богословских приемов, не соответствующих духу православной традиции. В то же время необходимо избегать и необдуманных попыток любой ценой придумать методологическую уникальность современного православного богословия только для того, чтобы не быть похожим на западное богословие. Православное богословие должно стремиться к тому, чтобы быть истинно христианским и не искаженным различными преданиями старцев и человеческими учениями (ср. Мф 15, 2-9). Специфика современных православных методов богословия может быть раскрыта или, точнее, выявлена только «задним числом», на основе анализа актуальных богословских исследований.

Если говорить о складывающейся в настоящее время саратовской школе православной теологии, то можно зафиксировать некоторые инновационные методологические тенденции, присущие данной школе, в частности:

- историчность богословского мышления, ориентированность на осмысление исторического пути любого феномена в жизни православной Церкви. Нужно вспомнить, что еще Г.П. Федотов писал об историческом характере древнерусского богословия, о влиянии русского чувства истории на богословскую культуру, в котором любое историческое событие обладает собственной ценностью и богословским содержанием [5]. Историчность богословия выражается как в постоянном возвращении к смыслу и влиянию событий прошлого, так и в прослеживании истории ключевых понятий и представлений в христианской мысли и церковной жизни. Это позволяет избежать схоластической абсолютизации тех или иных этапов богословского развития и превращения исследования в хронологически или тематически упорядоченный набор цитат;

- восприятие истории как непрерывного потока живой традиции, от которой не отделяет себя богослов. Каждый этап в истории традиции обладает духовным значением для современного верующего, и ход традиции представляет собой диалектический процесс, истоком которого служит Новый Завет. Данный подход позволяет проследить корни современных явлений и тенденций духовной жизни в исторических условиях событий, произошедших много веков назад;

- осознание традиции как исторического пути Богочеловеческого организма, каковым является Церковь. Церковная традиция предстает как исторически и культурно обусловленный ответ человека на возвещаемое Церковью Божественное откровение, что обуславливает специфически православное отношение к традиции, которая, с одной стороны, не абсолютизируется (такая абсолютизация человеческих традиций зачастую приводит к введению новых догматов, что мы видим на примере католицизма),

с другой стороны, не отрицается (что приводит к бесконечным и бесплодным попыткам «вернуться к Евангелию» в протестантизме). Осознавая несовершенство человеческой природы, православный богослов не отделяет себя от представителей прежних поколений Церкви, но стремится выявить то, что мешало и что способствовало чистоте православной традиции как в прошлом, так и в настоящем;

- забота о максимальной раскрытости и чистоте православной традиции в современном мире, что обуславливает своего рода «практическую» направленность богословия, чьей задачей является не только формирование отношения современного христианина к различным феноменам современного мира, но и осмысление задач христианина в отношении к воплощению православной традиции в этом мире. В связи с этим богословский анализ осуществляется не в виде богословского обоснования, своеобразной трансцендентальной дедукции актуальных феноменов в духовной сфере, но в виде их богословского осмысления с точки зрения православной традиции. Тем самым достигается диалогичность и отсутствие схоластических попыток «вывести» те или иные современные явления в жизни Церкви и христианского общества из библейских или святоотеческих цитат – вместо этого происходит духовная проверка этих явлений на соответствие духу Евангелия и соборному двухтысячелетнему опыту Православия;

- раскрытие диалектической связи и взаимного влияния между церковной традицией и культурой христианского общества в условиях глобальных процессов [4]. Понимание этой связи и взаимного влияния призвано служить разработке и совершенствованию форм церковной миссионерской и просветительской деятельности. Вообще, необходимо отметить, что тема путей и форм влияния христианской веры на национально-культурную идентичность и систему ценностей христианских народов в настоящее время является одной из перспективных. Данным вопросам посвящены такие работы, как работа Томаса Вудса «Как Католическая церковь создала западную цивилизацию» [2] и сборник «Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе» [3]. Однако, если в первой работе Католическая церковь по сути выступила в роли передаточного звена между достижениями античной культуры и правовой мысли, то во второй работе недостаточное знание исследователями догматических основ православного христианства не позволило прийти к значимым и самостоятельным результатам. В связи с этим вопрос, каким образом Богооткровенные истины христианской веры отразились в национальной культуре в форме нравственных норм, представлений о справедливом социальном порядке, особенностей интерсубъективного взаимодействия, остается открытым и требует своего подробного анализа.

В качестве примеров того, как складываются методологические принципы саратовской школы теологии, можно привести таких исследователей как В.П. Рожков, В.А. Фриауф, И.А. Дорошин. В рамках образовательной деятельности магистратуры «Теология», была подготовлена диссертация «Динамика духовной традиции в России: теологические и культурологические

основания» свящ. Николая Генсицкого. В частности, в этой работе последовательно проводился принцип историчности в анализе отношения Церкви к патриотизму и национальным культурам, а также особенностей русского Православия. Автором было предложено новое осмысление исторической специфики принятия христианства Русью (в качестве требующей своего сбережения традиции), что обусловило как позитивные, так и негативные явления в духовной жизни русского народа вплоть до XX столетия.

Другим важным направлением является философия религии, при этом базовым методом избирается феноменология. Философия религии – одна из дисциплин, входящих в структуру современного религиоведения, которая исследует религию как явление, его области, структуру, типы и формы. В отличие от истории религии философия изучает религию не как событие в границах его исторического и культурного контекстов и генетических связей, но пытается выявить и зафиксировать общие и универсальные структуры и формы религиозного феномена, механизмы его проявления. Философия акцентирует не столько историко-генетические взаимосвязи религиозных явлений, сколько функциональную, структурную, типологическую и топологическую общность исторически и генетически различных религий. В этом отношении феноменология, как базовый метод, является предпосылкой ее сравнительного изучения, создавая возможность интерпретации и понимания исторически различных и даже, возможно, генетически несвязанных религиозных явлений и традиций. В целом философия религии рассматривает то или иное событие в истории религии неразрывно с восприятием этого события, при этом исторический и культурный контекст события и исторический и культурный контекст восприятия могут быть различными. Иными словами, сам религиозный феномен не является ни чисто субъективным, ни чисто объективным фактом, но представляет их отношение друг к другу и их взаимосвязь.

В современной философии религии, которая использует методы феноменологии Эдмунда Гуссерля, акцент перемещен с выделения общих моментов исторического религиозного опыта на исследование уникальности проявления священного. Оно есть то, что не вписывается в привычный мир, то, что противопоставлено повседневному – упорядоченному и близкому – непривычное, вне обычного порядка находящееся, далекое, которое манит и пугает одновременно [1, с. 39].

Безусловно, развитие религиоведческой и теологической школ в г. Саратове раскроет новые подходы, способы, методы православного богословствования, в силу чего предложенный перечень методологических тенденций не претендует на полному и окончательность. Тем не менее, он может служить ориентиром, или же предметом дискуссий, отталкиваясь от которого молодые богословы и религиоведы представят свои исследования, основанные на более глубокой рефлексии.

Библиографический список:

1. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности. // Социо-логос. М., 1991. Вып. 1. С. 39.
2. Вудс Т. Как Католическая Церковь создала Западную цивилизацию. М., 2010.
3. Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе / Под ред. М.В. Дмитриева. - М. : «Индрик», 2008.
4. См.: Орлов М.О. Социально-политические факторы динамики глобальных процессов. Власть. 2008. № 8. С. 84-88.
5. Федотов Г.П. Русская религиозность. Часть I. Христианство Киевской Руси. X-XIII века. М., 2001. С. 37-43.

◈

Довгаленко Н.В.
К.филос.н., доцент. СГТУ имени Гагарина Ю.А. (Саратов)

ПРИОТКРЫТЫЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ТОПОС

Философия – это особый проект человеческой идентификации, создание которого представляет собой особый путь приближения и отдаления от существа тайны. Раскрытие тайного не является для философии самоцелью, да и не может быть осуществлено до конца, ибо требуются способы, которые ей (тайне) соизмеримы, принадлежат ей. Но это отнюдь не отменяет самого стремления, не делает его лишь формально «удивительным» или «интересным». «Философия – это философствование» (М. Хайдеггер), открывающееся в деятельном искании, вопрошании, настроении, что возможно ухватить лишь из самого их существа. Погружение в него хоть и связано с рефлексией, но не до конца ей подчинено. Этот деятельный способ показывает себя очень скупо, заслоненный слишком доминирующими и яркими путями искусства, науки, мировоззренческой проповеди и пр. Философия открывается из несравнимости.

Это стремление к тайне человека, открытое Хайдеггером как ностальгия является отправной точкой «путешествия» к самому себе. «Путь к себе – всегда некая одиссея», - отмечает М. Фуко [1, с. 275]. Самость и способы ее осознания оказываются до предела открытой задачей. Определить, сделать предметом ta en genesei («то, что в становлении») – это поймать себя в «ловушку». «Ловец человеков», - так говорили о Христе. Мы достаточно давно привыкли считать себя «пойманными» опознанными как «субъект», «личность» и пр., что потрясение данных основ становится более чем болезненным опытом для современного человека и его сознания. Но вопрос так просто не разрешить, и не отменить.

Уже в греко-римской традиции философствования человек смог произвести сложнейшие практики определения, осознания себя как «души». Не способная предстать в собственной обнаженности тайна раскрылась через соприкосновение с природой родственного, высшего, божественного. «… Самосознание «я» – это сознание своего подобия единому Уму, сознание себя как хранилища умных эйдосов. Душа, осознавая себя в «я», знает себя лишь как

принадлежащую чему-то иному…» [2, с. 367] Душа здесь сопряжена с понятием «зеркальности»: невозможно представить себе начало рефлексии или аллюзию пробуждения сознания, возникновение «самости» вне данного онтологического платоновского прозрения. Определение «себя» открывается лишь через отношение к высшему, иного пути не дано. Именно поэтому особое значение принадлежит свету, который предоставляет и место встречи «высшего» и «низшего», но единого по природе, и горизонт зримости. Через предоставление света в осуществлении «дано» присутствует особое напряженное внимание к бытию, установление его как источника и предела возможности раскрытия «самости». Именно так человечность обнаруживается а) как устойчивый самостоятельный топос раскрытия; б) как бесконечная подвижность и становление, стремление; в) как горизонт самосозерцания и созерцания (мышления), свет; г) как источник напряженного сопротивления «иному», на границах которого и рождается то, что мы именуем реальностью.

Это невероятное приближение к тайне человека, от которой в современной философии остались лишь «следы», следствия, уже, безусловно, трансформировано, утрачено. Можно лишь констатировать, что приобретение данного знания не только открыло перед человеком существо собственной принадлежности – «самость», но так же поставило предельную задачу удержания в данном антропологическом топосе, поставило перед необходимостью «заботиться о себе». «Самость» сама по себе явившаяся центром «господствующей силы бытия», центром роста ее убывания и возрастания постепенно приобрела формально организующий смысл. Но, вместе с тем, душа оставалась, прежде всего, движущей силой, источником бесконечного становления. Этот центр явился так же точкой «зрения», откуда выступало ограничение и свет, то есть осуществлялась привязка к самому выставлению – «кто», предметному мышлению «что».

Практики «метанои», открытые в греко-римский период, как осуществление разворачивания к собственной «самости» явились важнейшим источником раскрытия человечности. «Поставленный Сократом вопрос гораздо более точен, он много труднее и гораздо интереснее. Сократ спрашивает: ты должен заниматься собой, но что такое «с*а*мое сам*о*» (auto to auto)…» [1, с. 53]. Вместе с раскрытием беспокойство о «самости», установленное античной философией, уже делает ее ценностью, ибо ценность и есть «точка зрения», шкала, содержащая степень роста и убывания жизни. «Поэтому живое – это всегда соединено двумя основополагающими тяготениями возрастания и сохранения «сложное образование жизни». Ценности, будучи точками зрения, направляют смотрение во взгляде на «сложные образования» [3, с. 33]. С одной стороны, таким образом, закрепляется стремление к охранению обнаруженного как «человечность», с другой, ее самовозрастающая сила закрепляется как основная важнейшая деталь или проявление. У греков нет добродетели, во всяком случае, она не носит общего знаменателя, она скользит по шкале онтологической ценности не имея ясно выраженных пределов. Главнейшим становится умение разворачиваться к «самости», фиксировать ее как топос,

развивать деятельные процедуры ее обнаружения через соприкосновение с высшим бытием. Практики эпимелии («попечение души о самой себе, забота»), аскезы («собирание себя в целое»), диалектики и пр. проявляются как живой опыт, закрепляющий, сохраняющий и преумножающий обнаруженное в существе человека.

Однако «самость», увиденная греками, безусловно, явилась лишь исходной точкой, малой толикой приоткрытой человеческой сущности. «Дух», обнаруженный христианской философией, зафиксировал важнейшее в границах антропологического топоса – способность проявлять себя не только через отражение, соприкосновение с Божественным, но и самодостаточно, отдельно, свободно, то есть ипостасно, лично. Эта способность раскрылась через столкновение с возможностью угасания жизненной силы или событие грехопадения, когда сущность и ее проявления, действующие нераздельно, слитно в человеческой природе предстали в распаде, когда была установлена возможность тяготения к «иному», а не бытийственному. В человеке с настоятельностью проявился выбор, в котором центральное значение стала играть мера роста жизни и приближение к ее истоку. Уход от центра роста и открылся как угасание, смерть. «Дух» показал своеобразный горизонт человечности, в котором обнаружились ее разные исходы, даже самые разрушительные и страшные. Но, вместе с тем, он зафиксировал необходимость обличения – «выведение» из собственных пределов – или трансцендирование, как необходимый принцип деятельности, жизни. В нем сосредоточилась онтологическая предоставленность выбора «самого себя», вместе с жизненным пространством, в котором через действия открылась точка «силы», воли и потому свободы. Это расширило границы откровения «человечности» через божественное, однако в нем уже отсутствовала пассивность и онтологическое «рабство», о которых писал А.Ф. Лосев, в нем проявилась воля к «самости», стремление к обретению человеческого *состояния*. «Не дано ему пребывать единственно с самим собою, вне общения: это ему неестественно. Он может быть с самим собою только при посредстве Божественной благодати, в присутствии ее, при действии ее: без нее он делается чуждым самому себе и подчиняется невольно преобладанию падших духов за произвольное устранение из себя благодати, за попрание цели Творца» [4, с. 287].

Только посредством божественного человеческий дух раскрывает три *состояния* человечности, оформленных образа, через которые свобода реализуется в способе возрастания бытия, пределе ухода от смерти. Первое – творец – топос, где достигается самовыражение через «иное». В творчестве содержится возможность для «самости» быть самодостаточным источником приумножения, роста бытия. А так же возможность реализовать «зеркальность» с помощью собственного света, проявив в границах чуждого, «иного» новую идею или предмет. Творение как и творчество – это дар, движимый наполнением, преобразованием, новым состоянием и потому исток его онтологическая тайна, к которой принадлежит топос человека. «Сотвори Бог небо и землю, не вполовину каждое, но целое небо и целую землю, самую

сущность, взятую вместе с формою, потому что Он не изобретатель только образов, но Зиждитель самого естества существ» [5, с. 40-41]. В творчестве *состояние* человека достигает способности самостоятельного онтологического «стояния», отдельности, способности «ставить» перед собой «нечто», приобщившись к онтологическому «дару», вводя в мир новое.

Второе *состояние* – логос – разумно обустраивающая, выражающая сила, задающая через слово мыслимое и действенное проявление, образ жизни, выбор, свободу, понимание, память самой человечности. Логос посредством смысла, связывает все предметы мира, и лишь в этой природе связи способен обитать человек. Но сам логос есть инструмент высшей «природы». «Слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные» (Евр. 4, 12). Однако в человеке оно приобретает совершенно особое проявление: организующее, преобразующее, вразумляющее. Оно посредник в творчестве и сама «органика» смысла. О. С. Булгаков отмечает, что сам дух человека есть место идеации слова, его разворачивания, падения и возвышения. Разум без слова мертв и бездеятелен. Логос открывает человеческое «стояние» в смысле. Его ценностная шкала определяет все приближением и отдалением от света, вне которого дух замутняется, «падает», не теряя силы, беснуется, устремляясь к хаосу, смерти, он, прежде всего, ищет собственного разложения.

И, наконец, третье *состояние* человечности выражается как способность выстроить духовное пространство, внести в собственные пределы создающее, творящее, актуализируемое как онтология любви. Священное писание называет всякого вообще человека домом, обителью, сосудом. Основываясь на этих свидетельствах Святого Духа, определяем человека так: «Человек есть Богозданный храм божества по душе и телу» [4, с. 288]. «Дом» как онтологическое пространство содержит в себе охраняющее, познанное, возделанное проявление. Любовь как соединяющая, организующая, смысловая и приумножающая сила, единственная может создать такое пространство. В нем (в «доме») осуществляется такое действие, которое в христианской онтологии и раскрывает содержательно понятие «жизнь». Это действие синергийное, собирающее, открывающее человечность к трансценденции или постоянному преступанию через собственную неподвижность, заданность; открывающее к бесконечному общению с родственным и высшим началами.

Христианство выражает такой топос человечности, в котором ценности любви и добродетели приобретают важнейшее значение. Они определяют своеобразную меру приближения и удаления от «жизни», потому их шкала – важнейший принцип фиксирующий, но не ограничивающий падение и рост личности. Поступок, деяние, выбор – вот выражение подвижности, «жизни» человека, вне которых он статичное, ставшее, мертвое существо. Но слово о добродетели не так просто выразить, здесь нет универсальных путей. Потому человек кичащийся «добрыми делами» выглядит жалко и ущербно, потому и Ф. Ницше в сердцах восклицает: «ах, друзья мои! Пусть *ваше* Само отразится в

поступке, как мать отражается в ребенке, - таково должно быть *ваше* слово о добродетели!» [6, с. 83].

Сложно осмысляемое культурное пространство, в котором мы пребываем в современности – это, прежде всего, то, что творится с нами, с человеком вообще. Вопрос о «самости», поставленный еще греко-римской мыслью, «самости», способной к идентификации лишь через божественное, благое (или распознаваемое через подобное) доведен до такой степени абсурда, что человек сегодня уже сомневается в собственной истине. Практиками рефлексии, откровения, субъектного познания, рационализации, деконструкции, деструкции и пр. пронизано движение философии и их значение сложно игнорировать. Постмодерн, таким образом, не есть нечто внешнее, по отношению к человеку, а ситуация постчеловеческого, включающее трансцендирование, экзистирование, практики трансгрессии и вообще то, что возможно стало после Ф. Ницше. Эти посылы смещают точки «зрения» в границах «самости», но не отменяют ее. Демаркационная линия человечности не пройдена и потому слишком насущно продолжают звучать подобные вопросы: способны ли мы возвратиться к собственной сущности, тому антропологическому топосу, где человеческое будет способно удерживать «себя» от рассеивания, смерти? Что есть «самое само», которое мы сумели раскрыть в границах философской мысли, и все ли это, что мы знаем о себе? Приоткрытые горизонты бесконечного человеческого становления «душа» и «дух», безусловно, не исчерпывают глубины человеческой тайны. И «сносимые временем к конечной точке жизни мы должны успеть обернуться и посмотреть на себя» [1, с. 290]. Взгляд – это то немногое, что нам дано, но именно он не позволяет упустить собственную человечность и отменить ее.

Библиографический список:

1. Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб., Наука. 2007. 677 с.
2. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Поздний эллинизм. М., Искусство. 1980. 766 с.
3. Хайдеггер М. Ницше и пустота. М., Алгоритм. 2006. 304 с.
4. Епископ Игнатий (Брянчанинов) Слово о человеке. Богословские труды. Сб. 29. М., Издание Московской Патриархии. 1989. 336 с.
5. Святитель Василий Великий Избранные творения / Беседы на шестоднев. М., Изд-во Сретенского монастыря. 2010. 816 с.
6. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Минск, ООО «Попурри». 2001. 624 с.

Котенёва Д.В.
Магистрант. СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

САМОСТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ: ВОЗМОЖНОСТЬ НЕСУБСТАНЦИАЛЬНОГО ПОНИМАНИЯ.

Освобождение собственного смысла самости проясняет её положение и значение в обширном проблемном поле философии субъекта. Самость конститутивна для любой возможной Я-проблематики и отсылает к самому

основанию бытия человека. Понятие самости не может быть вовлечено в оппозиции субъективного и объективного, внутреннего и внешнего на одной из сторон. Самость предшествует этим разделениям как исходное и экзистенциально ближайшее единство опыта. Однако значение единства и основания должны быть удержаны от тенденции гипостазирования субстанциальности самости. Субстантивация, как и объективация, приводят забвению принципиальной открытости структуры самости. Самость не может быть фиксирована в качестве автотетического полюса.

Несубстанциальная стратегия мыслит самость не в модусе «что», а в модусе «как». Самость как модус бытия человека, фундаментальная способность и долг быть собой. Проекты рефлексивного понимания природы самости полагают в самом центре бытия человека идеальную дистанцию. Парадоксальность самости в том, что этот разрыв, эта дистанция и является ближайшим и определяющим для бытия человека, основанием его свободы и ответственности.

В социально-философском плане одной из наиболее влиятельных и разработанных стратегий ухода от субстанциализации самости является интеракционизм. Субъект мыслится не субстанциально, а функционально. Понятие социальной самости сближается с понятием личной идентичности.

Социально-философский дискурс отказывается от допущения личностной идентичности как сущности человеческой природы. Личная идентичность, отождествляемая с самостью, образуется и трансформируется в ходе неизбежного включения индивида в социальное взаимодействие. Я выступает синтезом индивидуального и социального. При этом общество выступает как противоположное личности, устанавливающее границу «моей» деятельности, отличающей меня от других. Однако при отказе от априорного полагания самости как внутреннего свойства личности в пользу процессуальности социального взаимодействия, мы видим тенденцию к объективации, фиксации самости в форме «представления, образа собственного Я».

Несубстанциальное понимание самости требует иного разрешения проблемы внешнего и внутреннего в контексте социального взаимодействия, чем механизм социализации. Фактичность человеческого бытия несёт как исходную причастность, включённость в мир (в том числе и в мир социального взаимодействия), так и разрыв с миром – недостаточность человеческого бытия, требующая самовоплощения и возлагающая всю полноту ответственности на плечи единичного экзистирующего человека. Соответственно трансформируется как социальное, так и онтологическое, антропологическое измерение проблемы свободы. Свобода неразрывно связана с модусом подлинного бытия человека как открытости и захваченности ничем, миром.

Дуплинская Ю.М.
Д.филос.н., профессор. СГТУ имени Гагарина Ю.А. (Саратов)

РАЗМЫВАНИЕ ГРАНИЦ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ САМОИДЕНТИЧНОСТИ

В рамках феноменологического подхода к сознанию существует такой термин, как *«первичное шизоидное восприятие»* (введем аббревиатуру *«ПШВ»*). Этот термин обозначает особенности восприятия мира новорожденным младенцем. Стадию ПШВ характеризует неспособность провести границу между «там» и «здесь», «внутри» и «снаружи»; отделить границы собственного тела от окружающих его объектов. Трансформация ПШВ в «нормальное» восприятие как самого себя, так и окружающего мира, связана, таким образом, со способностью проведения границ и выстраивания поверхностей. (Заметим: как тема «шизопроцессов», так и тема «границ» и «поверхностей» - это излюбленные темы философии постмодерна).

Если мы попробуем, отталкиваясь от современных (как философских, так и естественнонаучных) концепций человека, совершить визуализацию образа человеческого – и мы получим картину, в духе «первичного шизоидного восприятия». Опыт подобной визуализации, впрочем, уже давно осуществился в искусстве: «в человека начинают входить предметы, лампы, диваны, улицы, нарушая целостность его существа, его образа, его неповторимого лика. Человек проваливается в окружающий его предметный мир» [1, 396].

Поставим «простейший» вопрос о проведении границ. Где проходит граница человеческого тела, - та, которая отделяла бы его от окружающего предметного мира? Уже здесь мы сталкиваемся с теоретическими сложностями. Совпадают ли границы человеческого тела с кожей, одевающей его биологический организм? По-видимому, нет, - если вспомнить о том, что, помимо «органического тела», у человека есть также «неорганическое тело» (этот термин введен К.Марксом, рассматривавшим все культурные артефакты в качестве «неорганического тела человека»). Помимо «естественных органов», у человека имеют место также «искусственные органы», в роли которых выступают все орудия труда и техника. Действие биологической эволюции в человеке оказалось модифицированным: эволюция естественных органов у него заменяется достраиванием «искусственных органов», - техники. Согласно определению Ж.Делеза и Ф.Гаттари, человек – это «машиннопозвоночное животное». Если животное не имеет других органов, кроме тех, которые встроены в его тело, - то органы человека иногда сравниваются с протезами, витающими вокруг него. «Все становится спутником; похоже и сам мозг уже вне нас, он витает вокруг в бесчисленных ветвлениях круговых электромагнитных волн. И это не из области научной фантастики. Это просто обобщение теории Мак-Люэна о «развитии человека». Все, что есть в человеческом существе – его биологическая, мускульная, мозговая субстанция, - витает вокруг него в форме механических и информационных протезов» [2, 46].

Таким образом, даже «простейшая» попытка проведения границ человеческого тела вызвала затруднения. Еще сложнее провести границу между

«внешним» и «внутренним» там, где речь идет о личности, сознании и психике. Проведение границ здесь будет напоминать бесконечное путешествие по листу Мебиуса: «интериоризация» внешнего и «экстериоризация» внутреннего; «Другой во мне» и «я в Другом» и т.д. и т.д. Бессознательное, искомое в глубинных недрах психики (классический психоанализ) – неожиданно встречает нас снаружи, как «дискурс Другого» во мне (структурный психоанализ Ж.Лакана).

Итак, попытка перевести концепции человека в наглядно-образный план привела нас к визуализации, в духе «первичного шизоидного восприятия» («ПШВ»). Напрашивается вопрос: в какой мере «первичным» является это самое «ПШВ» образа человеческого, к которому приходят сегодня современная философия, наука, искусство? «ПШВ» может быть как чертой младенческого состояния психики, так и симптомом ее необратимого разрушения. Это может оказаться справедливым и в масштабах эпистемы или культурно-исторического типа. Современная культура переживает разрушение образа человеческого.

Гуманизм эпохи Возрождения был немыслим без наглядно-образной идентификации идеи человека: без живописных образов человеческого лика и тела. Это и понятно: ведь гуманизм Ренессанса был неразрывно связан с возрождением учения неоплатоников, и идентификация «человеческого в человеке» отсылала к эйдосу, - платоновской идее. Платоновский же эйдос (слово «эйдос» в греческом языке означает «вид», «образ» и производно от глагола «эйдо», - «вижу, созерцаю») связан с оптической установкой умо*зрения* – видения если не телесными, то умственными очами. Сегодня же разрушение эйдоса сопровождается утратой того «интуитивно ясного», «само собой понятного» смысла слова «человек», которое составляло опору традиционной гуманистической мысли. Предстоит ли еще этому «ПШВ», переживаемому в масштабах культуры, консолидироваться в устойчивые границы человеческой самоидентичности? Или это – необратимый распад человекоразмерной культуры, о котором вел речь М.Фуко: проблема человека в познании – «изобретение недавнее. Вовсе не вокруг него и его тайн издавна ощупью рыскало познание», и в недалеком будущем человек из эпистемологического поля «исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке» [3, 404]. Или может быть, просто следует примириться с тем, что всякие попытки проведения границ, очерчивающих контуры любого объекта, - всегда содержат в себе момент условности и относятся к разряду конвенциональных истин?

Продолжим опыт визуализации образа человеческого, воспользовавшись градацией на мега-, макро- и микро- масштабы - категории, которые мы позаимствуем из области естествознания. «Человекоразмерная» реальность – это своего рода «макро-масштабы» существования. Здесь разнообразные компоненты человеческого существа: «духовные» и «телесные», «физические» и «психические» и т.д. – способны консолидироваться в единство персоны осознающего себя субъекта. Экспансия границ человеческого тела за пределы биологического организма до размеров техносферы и социума (о чем мы вели речь выше) – все еще остается в рамках «макро-масштабов» человекоразмерной

реальности. Экспансия границ персоны до размеров интерсубъективного существования – также все еще остается в рамках макро-масштабов» человекоразмерной реальности. Но в ряде концепций (прежде всего, естественнонаучных, а затем и философских) размывание границ человеческой телесности и человеческой психики уже перешагнуло «макро-масштабы» человекоразмерного существования и вышло в мега-масштабы космологии с одной стороны и в микро-масштабы нанотехнологий, - с другой.

Все это сопровождается очередным кризисом рациональности, которая до сих пор была привязана к наблюдателю, существующему в «макро-масштабах» человекоразмерного существования. Границы реальности размываются до «мегаантропоса», границы субъекта – до «микрокосма», а границы науки – до мифологического универсума. Современная наука в ряде случаев возвращается к древнейшим идеям мира-мегаантропоса и человека-микрокосма, приобретая тем самым некий мифологический привкус. На одном полюсе здесь – современная космология (мир как мегаантропос); на другом полюсе – современная психология (человек как микрокосм). На этом следует остановиться подробнее.

Мир как мегаантропос.

Характерной чертой мифологического сознания являлся *антропоморфизм*, - представление о *человекоподобии* мироздания. В рамках же классического естествознания утверждение о человекоподобии мироздания выглядело бы, по меньшей мере, странным. И, тем не менее, вопрос об антропоморфизме Вселенной, - причем на самых ранних фазах ее эволюции, - обсуждается снова, - только уже не мифологией, а космологией. Речь идет о, так называемом, *«антропном принципе»* современной космологии. Кратко изложим суть этого принципа.

«Почему мир является таковым, как он есть?» Вопросы такого рода можно задать, прежде всего, в отношении фундаментальных физических констант – числовых постоянных, которые входят в уравнения физики в виде неизменных коэффициентов. Что изменилось бы в мире, если бы масса протона была бы чуть больше или чуть меньше существующей? …Если бы гравитационная константа G была бы чуть больше или чуть меньше? …Если иной была бы скорость расширения Вселенной? …Если бы барионная асимметрия немного отличалась бы от существующей? Иными словами, «детский» вопрос: «Почему мир таков, как он есть?». Единственный ответ, который может дать современная космология, указывает на связь фундаментальных констант с фактом существования разумных существ во Вселенной. Если бы фундаментальные константы, в соответствие с которыми построено наше мироздание, были бы хоть «на волосок» иными, - то *некому было бы задавать эти вопросы.*

Вселенная не стационарна, и тот просвет реальности, в котором оказывается возможным существование каких-либо сложных систем, - не говоря уж о человеке, - с математической точки зрения очень узок. Удивительная сбалансированность (до «надцатого» знака после запятой) между

гравитационной константой и совокупной массой вещества во Вселенной расценивается космологией в качестве одной из «очевидных космологических загадок» [4, 203]. Законы нашего мироздания как будто специально проектировались таким образом, чтобы сделать возможным появление гуманоидов, наделенных разумом и способных ставить вопросы такого рода.

На первый взгляд, здесь следует поставить вопрос не столько о человеке, сколько о Боге: о том, был или нет «разумный замысел», в соответствии с которым создавалась Вселенная? Ведь упомянутая сбалансированность всех физических констант требовала столь тонкой их подгонки друг к другу, что космология не может избежать вопроса: не абсурдно ли допущение, будто бы эта подгонка явилась результатом случайного совпадения? Но, если задуматься, антропный принцип современной космологии вписывается все-таки не столько в религиозную идею творения, сколько в мифологический архетип мегаантропоса: изначального изоморфизма между человеком и космосом.

Но, как ни странно, даже признание Творца Вселенной не устранит загадку той удивительной сбалансированности мировых констант, которую констатируют космологи. Проблема в том, что здесь невозможно вынести за скобки вопрос о *механизме конструктивной деятельности Создателя*. Если допустить, что Бог проектировал эволюцию Вселенной, то неизбежен вопрос: *каким способом* Он это делал? Можно верить в Творца Вселенной, но довольно сложно поверить, что Бог занимается подсчетами, вычислениями, подгонкой всех констант и т.д. Это может делать математик, физик, программист и т.д. – то есть не Божественный, а человеческий разум. (Э.Гуссерль: «Бог не считает; считает лишь человек»). Поэтому, сколь ни абсурдным кажется допущение о «случайном» характере столь тонкой подгонки физических констант, - утверждение о том, что этой подгонкой занимался Бог, - не менее абсурдно. Более правдоподобным здесь будет предположение об изначальном изоморфизме между человеком и космосом, в духе высказывания Х.Л.Борхеса: «С годами человек заселяет пространство образами провинций, царств, гор, заливов, кораблей, островов, рыб, жилищ, орудий труда, звезд, лошадей и людей. Незадолго до смерти ему открывается, что терпеливый лабиринт линий тщательно слагает черты его собственного лица». Итак, не следует сделать радикальный вывод, возвращающий нас к идеям древнейшей мифологии: *человек и космос – это одно и то же, только в разных модусах существования?*

Человек как микрокосм.

«Как выглядело твое лицо до твоего рождения?» Таков знаменитый вопрос – коан, который задает ученикам наставник в буддийских школах направления «чань». Весьма неожиданный ответ на этот вопрос может дать *трансперсональная психология* (С.Гроф). Исследуя влияние ранних воспоминаний на личность, трансперсональная психология совершенствует техники получения все более и более ранних, - «продвинутых» воспоминаний. Испытуемым Грофа удалось вспомнить: события раннего детства… затем – обстоятельства рождения… затем – пребывание в утробе… момент зачатия… Что же дальше? Можно ли совершить еще более продвинутую регрессию в

прошлое, которая, перешагнув порог перинатальных воспоминаний, помогла бы ответить на знаменитый коан чань буддизма? Каким было твое лицо до твоего рождения?

Результаты продвинутых сеансов оказались поразительными, - вполне в духе древнейшей идеи микрокосма. Когда регрессия в прошлое перешагивала порог зачатия, - совершалось «расширение сознания» до космических размеров. Испытуемые Грофа чувствовали себя и всей Вселенной сразу, и любой ее частью одновременно. (В ходе тщательно проведенных экспериментов Гроф обнаружил, что такого рода переживания не есть галлюцинаторный опыт или результат фантазии испытуемых, поскольку пережившие подобный опыт приобретают информацию, которой они не имели ранее из других источников).

Возвращение к архетипам микрокосма и мегаантропоса – это лишь одна из разновидностей мифологического слоя современной культуры, которую можно маркировать как *ретроспективную мифологию*. Здесь современная наука воспроизводит «вечные идеи» - *архетипы*, инвариантные для всех мифов. На феноменологическом уровне ретроспективная мифология соответствует наиболее ранней стадии развития восприятия («ПШВ»), когда индивид еще не выделяет себя в качестве обособленного существа из окружающей среды.

Но размывание границ образа человеческого имеет еще один очень важный аспект, в контексте которого тоже можно вести речь о своеобразном мифологическом измерении современной науки. Но это уже мифология принципиально иного рода. Это - «мифологическое измерение эволюционизма», связанное с вопросом о перспективах *дальнейшей эволюции человечества*. В отличие от «вечных идей», - архетипов ретроспективной мифологии, - здесь мы имеем дело с *мифологемой будущего*.

Мифологема будущего.

Сегодня появилось такое течение, как *трансгуманизм*, которое приходит на смену идеологии гуманизма. В рамках трансгуманизма ведется речь о *постчеловеке* и о перспективах дальнейшего развития вида homo sapiens на основе использования новейших технологий. Но здесь закономерным образом возникают вопрос: из чего следует, что этот самый «постчеловек» вообще сохранит свою самоидентичность в качестве человека и что это развитие не приведет к дивергенции вида homo sapiens?

Обратимся к жанру антиутопии. С.Лем описывает общество, овладевшее в совершенстве генной инженерией и получившее полную свободу манипуляции кодом. В результате на смену прежнему виду, - «человек разумный», - пришел новый вид, под названием «самодел разумный», который может наделять такими формами тела, которые сочтет нужными. Вначале генная инженерия позволяет воплотить в жизнь идеалы здоровья и красоты и устранить врожденные дефекты. Далее неизбежно ставится вопрос: почему облик человеческий должен быть именно таким, каким он создан биологической эволюцией? Разве нельзя усовершенствовать биоэволюцию и придумать что-то более целесообразное?

Трудно удержаться от более подробной ссылки на сюжет этой блестяще остроумной антиутопии. «…Начало дальнейших перемен было с виду невинным. …Появились сбоку- и сзадибородатые юноши, щеголявшие наголовными гребешками, челюстями двойной зубастости… Далее стали… приделывать добавочные сердца и почки, но все это не удовлетворяло экстремистов, выступавших под демагогическими лозунгами «долой голову» (мол, тесновата), «мозг в утробу» (потому что там больше места)… Самые горячие споры разгорелись вокруг половых вопросов: если одни полагали, что все там в высшей степени безвкусно и нужно кое-что позаимствовать у мотыльков и цветочков, то другие, обрушиваясь на лицемерие платоников, требовали умножения и усложнения того, что уже есть… Увеличилось число разрешенных полов. Наряду с мужчиной и женщиной появились двужчина, дваба и два вспомогательных пола – уложники и поддержанки… Эру Централизованного Телизма сменила эпоха частной инициативы в телотворении… Изменение формы тела стало подвержено колебаниям моды. Начались конфликты отцов и детей, ибо появились бунтари под флагом аскезы… Молодежь принимала намеренно безобразные формы, на редкость неудобные (жутяги, тошнотелы)… Для борьбы с телесной анархией была введена строгая генетическая цензура. Но введение цензуры провоцирует особый соблазн нецензурщины. Начинают появляться генетически нецензурные индивиды, например, так называемые, нижние уклонисты, которые множили число конечностей нелегально; а на следующей стадии, когда власть еще более ужесточилась, опять появились языконогти и прочие бунтарские органеллы. … Появился манифест, призывающий к созданию головотопа, который ходил бы на голове. …Во всяком случае, упразднение естественного человека шло полным ходом» [5, 221 – 252].

Перейдем от антиутопии к реальности. Символично, что в контексте трансгуманизма появилось такое понятие, как *морфологическая свобода*, утверждающая право человека на свободное изменение своего телесного облика (термин введен философом М.Мором). Примечателен сам по себе факт, что поставлена такая проблема. По-видимому, уже появляются желающие изменить свой человеческий, - а, может быть, даже гуманоидный облик. Начало перемен, - как и в антиутопии С.Лема, - с виду невинно: возникает мода на некоторые модификации телесного облика. Можно поставить вопрос, в духе процитированной антиутопии: не ожидается ли в будущем разрушение образа человеческого? И не только в культуре и искусстве, - как это совершилось уже, - но и в самой реальности? И не только в переносном, - но и в самом прямом, - морфологическом смысле? Не приведет ли трансгуманизм к разрушению не только антропоидного, но и гуманоидного типа?

Теперь отставим в сторону обсуждение перспектив эволюции человека, - действительных или мифических, - и поставим вопрос иначе. Рассмотрим не законы и перспективы эволюции homo sapiens, а закономерности трансформации мифологического сознания, которое, оказывается, тоже подчиняется своим законам. Вспомним концепцию «второй религиозности»

О.Шпенглера (правда, значение слова «религиозность» в контексте, в котором его употребляет Шпенглер, более соответствует значению слова «миф», нежели «религия»). По Шпенглеру, мифологическая эпоха стоит у истоков рождения любой культуры. И к мифу вновь возвращается культура, переживающая фазу своего заката. Но миф, предшествующий рождению культуры, нужно отличать от «второй религиозности», - мифа, к которому обращается культура в фазе заката. Фаза «второй религиозности» противоположна ранней мифологической эпохе, поскольку свидетельствует не о рождении, а о закате данного культурно-исторического типа.

Так о чем свидетельствует появление мифологемы постчеловечества? О действительной перспективе дальнейшего развития антропоидов? Или, может быть, это - всего-навсего некий нетипичный лик той самой «второй религиозности», о которой вел речь О.Шпенглер? Иными словами, не является ли это разновидностью мифологии, которая возникает на закате каждого культурно-исторического типа? «Вторая религиозность», принимающая форму эволюционных идей, разумеется, нетипична. Но она нетипична в той же мере, в которой нетипична европейская культура, отличающаяся от всех традиционных обществ. Тогда эскалация всевозможных мифологем будущего свидетельствует лишь о закате, - и более ни о чем. В данном случае – о необратимом разложении человекоразмерной культуры. ...Подобно тому, как черты шизоидного восприятия могут являть как особенности младенческого возраста («ПШВ»), так и быть симптомом необратимого разрушения личности.

Библиографический список:

1. Бердяев Н. Конец Ренессанса и кризис гуманизма. / Н.Бердяев. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х т. Т.1. М.: Искусство, 1994. - С.392 - 406.
2. Бодрийар Ж. Трансэкономика / Бодрийар Ж. Прозрачность зла. М.: Добросвет, 2000. - С. 40 – 53
3. Фуко М. Слова и вещи. СПб.: A-cad 1994. - 406 с.
4. Дэвис П. Суперсила. М.: Мир, 1989. – 272 с.
5. Лем С. Звездные дневники Й.Тихого /С.Лем. Приключения Ийона Тихого. М.: Изд-во АСТ, 2006. – С. 5-345.

◈

Заров Д.И.
К.филос.н., доцент. СГТУ имени Гагарина Ю.А. (Саратов)

АНТИНОМИИ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

В существующей действительности всегда есть то, что сокрыто внешними событиями, хотя и выражается в реалиях общественной жизни: социокоды культуры, схемы мышления и деятельности человека, способы реализации социальности, законы функционирования и развития общества. Культура предстает перед человеком прежде всего как смысловой мир, объединяющий людей в общество и создающий особый контекст понимания,

который накапливается содержательно и передается из поколения в поколение, определяя способы бытия и мироощущения каждого отдельного человека. Самоидентификация субъекта строится прежде всего на основе принятия им как «своих» не эмпирических гештальтов культуры, а в большей степени того сокрытого эмпирией контекста реальности, который воспринимается бессознательно и уже потом, на уровне сознания, оправдывается аргументами, подтверждается поступками.

В обществе формируются метафизические основания и социокоды реальности, которыми формируется своего рода «третий мир» реальности, − мир объективного содержания высших ценностей, реальных, сформированных тенденциями развития, целей общества, установок на миропонимание. Именно они объективно определяют и модели человека и парадигмы взаимоотношений людей в обществе, и векторы самоидентификации.

В рамках Третьего мира закладываются объективно-идеальные схемы деятельности и мышления творящего субъекта. Он может создавать мир в качестве «творца», созидающего живую реальность, либо в качестве «мастера», формирующего реальность по готовому шаблону, имитирующего творчество нового. Творец и копировальщик, Бог и Мастер – два типа субъекта, две основные парадигмы мышления и деятельности, выражающие противоположные парадигмы «третьего мира» реальности и порождающие различные типы реальности.

В процессе деятельности творца мир создается как живая реальность, развивающаяся по законам организующего логоса. Когда начинает творить имитатор, создаются эквивалентные атомизированные копии, не нуждающиеся в живом единстве; возникают деструкции, живая реальность разрушается, а из результатов деятельности формируется либо массив хаоса, либо система некросферы. Логос и хаос реализуются прежде всего объективно, − как объективно-идеальные схемы деятельности, противостоящие и борющиеся друг с другом объективные тенденции, феномены «третьего мира» реальности. Далее в процессе самоидентификации они отражаются в голове человека и его действиях в качестве основного смысла деятельности или ее бессмыслицы.

Смысловое и объективно-идеальное содержание некросферы - это отчужденные от человека деятельные силы и способности, овеществленные в предметах «второй природы» и выступающие в качестве своеобразного «мертвого разума». Самоидентификация личности в этих условиях определяет человека в качестве придатка к системе самопроизвольного копирования.

Процесс «производительной деструкции» не порождает ничего живого, здесь есть не творчество, но только его отражение в мертвых уравновешенных формах. Мертвый организующий разум и мертвое знание о том, как лучше петь, играть, учить, управлять, организовывать экономику подменяет собой пение, игру, обучение, управление и организацию экономической жизни, а мертвый разум ищет спасение только в копировании, использовании уже созданных шаблонов. Главная задача современности – поиск пассионариев,

ориентирующихся в своей деятельности не на чужие шаблоны, а на высшие ценности, лежащие в основании цивилизации.

Артамонов Д.С.
К.истор.н., доцент. СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ И САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ ЧЕЛОВЕКА

Историческая память является одним из важнейших инструментов самоидентификации человека. Восприятие прошлого влияет на осмысление человеком своего места в мире, определение своей роли в политической, общественной и экономической жизни общества. В бытовом поведении человек часто следует сложившимся моделям, которые почерпнуты им из литературных и исторических примеров. В современном обществе проблема самоидентификации носит острый характер, испытывая на себе влияние глобальных процессов трансформации жизненно важных установок поведения личности.

В последнее время можно наблюдать всплеск интереса к Истории как к знанию, способному дать человеку ответы на сложные вопросы современности. Этот процесс носит двоякий характер, с одной стороны можно предположить, что общество нуждается в прочных научных знаниях о прошлом, которые могут служить ориентиром в настоящем, но с другой стороны, можно констатировать, что историческое знание в массовом сознании и сознании конкретных индивидов превращается в исторический миф.

Личностная идентификация человека опирается на память. Память представляет собой неоднородное явление и разделяется на индивидуальную память человека и коллективную. Коллективная память рассматривается как внегенетическая культурная память какой-либо «мы-группы» (народа, нации, этноса, языковой или культурной общности), способствующая социальному объединению (М. Хальбвакс, Я. Ассман, М. Ю. Лотман). Индивидуальная память основывается на личном или опосредованном интеллектуальном опыте человека. И тот и другой виды памяти, так или иначе, включают в себя знания о прошлом, но, все же, уместно выделять особый вид памяти — исторической, которая является носителем стереотипов, т. е. устойчивых представлений и знаний о прошедших событиях, связанных с жизнью коллективной общности и имеющих определенную моральную ценность.

Идентичность, не что иное, как представление человека о самом себе, ее можно разделить на индивидуальную, опирающуюся на биографию человека и личную идентичность, которая представляет собой воплощение всех ролей, свойств и компетенций, которые приобретает человек через вхождение в конкретную общность. Под коллективной идентичностью следует понимать представления отдельных лиц, участников группы о той общности, с которой они себя соотносят [7, с. 141].

Тем самым историческая память человека, служащая инструментом самоидентификации, может быть разделена на индивидуальную историческую

память и коллективную. Эти два вида памяти настолько взаимосвязаны, что позволяет исследователям [1, с. 42] делать выводы о существовании исторической памяти только как коллективной или социальной памяти, включающей индивидуальную память как обобщенный образ представлений, принимаемый и узнаваемый всеми членами общности.

Между тем, следует говорить об эволюции исторической памяти от индивидуальной к коллективной. Переход от традиционного общества к индустриальному и постиндустриальному сопровождался потерей человеком родовых связей и, следовательно, родовой памяти, которая представляла собой начало исторической памяти в собственном смысле. История рода предков транслировалась через исполнение обрядов, ритуалов, следование традициям, семейные рассказы, фольклор и формировала личный интеллектуальный опыт человека, составляющий его историческую память и определяющий его идентичность.

В современном мире человек находится в поиске личной идентичности, которую он может обрести только через включенность в общности, зачастую не имеющими с ним «кровного родства». Человек слабо знаком с историей своих непосредственных предков, генеалогию своей семьи он знает на одно-два поколения, и поэтому он связывает свою идентичность с большой исторической общностью, за неимением связи с малой.

В целях обретения собственной идентичности человек вынужден обращаться к коллективной памяти, представленной определенной культурой и историей. В коллективной исторической памяти человек видит замену своей собственной утерянной индивидуальной памяти.

В стремлении вновь обрести свою собственную индивидуальную историческую память человек обращается к различным способам. Сегодня мы наблюдаем устойчивый интерес к генеалогическим изысканиям, семейной истории, микроистории, локальной истории. Все это представляется попытками восстановить индивидуальную «родовую» историческую память. Однако этот способ доступен немногим, в большинстве случаем тем, кто имеет специальное историческое образование и достаточно много свободного времени. Более приемлемым, но, все же, также элитарным, остается способ участия в движении популяризации истории (клубах исторической реконструкции, самодеятельных творческих коллективах, сюда же можно отнести «возрождение казачества»).

Также можно констатировать всплеск интереса к биографическому жанру исторических сочинений, мемуарной литературе, биографической прозе. В биографических сочинениях человек находит модели поведения, которые помогают ему ориентироваться в повседневной жизни. Следуя этим моделям, человек придает своим поступкам нравственный смысл, они же способствуют его самоидентификации. Тем самым, сегодня история еще сохраняет свой потенциал как «наставница жизни», более того назидательный характер исторических сочинений становится все более востребованным обществом.

В большинстве случаев источниками исторической памяти становятся школьное и вузовское образование, средства массовой информации,

художественная литература, кинематограф, и все возможные «места памяти» [2, с. 26]. Учебная литература и преподавание, исторические программы и документальные фильмы, художественные произведения, памятники историческим событиям и деятелям не могут носить нейтральный характер, они имеют большое воспитательное значение, формируя структуру исторической памяти, они закладывают туда оценочные категории, которые служат моральными ориентирами. Причем, оценки сводятся к простой дихотомии добро - зло, хороший - плохой, наши - чужие и т. д., оценивая факты прошлого, человек рассматривает их в бинарной оппозиции.

Упрощение прошлого неизбежно приводит к его мифологизации. Постижение сложных исторических явлений бывает затруднительно, поэтому они естественным образом мифологизируются. Большое количество сложных ответов на сложные вопросы сводятся к одному простому, но зато все объясняющему. Исторической памяти свойственно аккумулировать именно простые версии причин произошедших грандиозных событий, которые еще более становятся интересными, если они кроме всего прочего открывают какую-то тайну.

Процесс возникновения и развенчания мифов происходит в общественном сознании постоянно. Литература, искусство, наука создают мифы, но они же призваны их разрушать. Все это будоражит общественное сознание, привлекает внимание к актуальным проблемам современности, объясняет сложные социально-политические процессы и оседает в исторической памяти.

Для того чтобы стать частью исторической памяти, представление о прошлом должно быть достаточно упрощено и мифологизировано, сведено до простой идеологической конструкции. Представлению о прошлом совсем не обязательно должно быть развернутым и содержательным, чем оно будет проще, тем лучше оно будет усвоено. История становится мифом, чтобы быть понятной рядовому обывателю. Так, сложный и многообразный процесс преобразований эпохи Петра Великого сводиться в большинстве случаев в исторической памяти современного россиянина к трем сюжетам, персонифицированным в образе самого императора: Петр I «прорубил окно» в Европу, построил флот и остригал бороды и полы кафтанов боярам. Представления о прошлом в обыденном сознании могут быть хронологически не последовательными, события могут быть смещены во времени, спутаны, герои и факты из разных эпох могут слиться в одно целое, но те исторические знания, которые остаются в общественной памяти, значимы и актуальны в настоящем.

В индивидуальной исторической памяти человека отражаются те факты, которые стали доступны ему в процессе приобщения к культуре близкой ему общности. Эти знания носят выборочный характер и могут не отражать всего спектра актуальных для общества концептов истории, однако очевидно, что в общественном сознании присутствуют устоявшиеся представления о прошлом

общие для всех членов социума и влияющие на структуру исторической памяти как индивида, так и общества.

В каждую эпоху набор концептов исторической памяти выглядит различно. Исторические события и мифы, актуальные в настоящем, разные в разное время. К примеру, сегодня можно наблюдать угасание мифа о декабристах, тогда как он был востребован достаточно долгое время сначала как миф революционный, а затем либеральный.

Особое внимание в исторической памяти России уделялось мифу о «начале Руси», так как он связывался с истоками российской государственности и культуры. Этим во многом объясняется достаточно длительное существование в научной и политической полемике спора между норманистами и антинорманистами. В настоящее время этот вопрос все менее актуален для общественного сознания, а в индивидуальной памяти прочно утвердился концепт о «призвании варягов».

В эпохи революционных кризисов особую актуальность приобретают события «Смутного времени» XVII в. Следует отметить, что впервые этот исторический сюжет встал в центр общественного внимания после восстания декабристов на Сенатской площади, а затем был востребован в период революции 1917 г. и в 90-е годы XX в., ставшие кризисными для политического и социального устройства России.

Международные кризисы и военные конфликты актуализируют в общественном сознании исторические прецеденты военных побед России. Общество вспоминает о своих героях-защитниках, их чествуют, ими восхищаются и стремятся подражать. Это произошло с фигурой Александра Невского накануне Великой отечественной войны [3, с. 279-430]. Сегодня это нашло отражение в юбилейных торжествах по поводу двухсотлетия отечественной войны 1812 г. и столетия начала Первой мировой войны.

Юбилейные торжества по поводу Первой мировой войны совпали с началом международного кризиса, государственным переворотом в Украине, присоединением Крыма, войной в Новороссии и обострением отношений с европейскими государствами и США, выразившимся во введении санкций в отношении России, тем самым данное событие было актуализировано в общественном сознании.

Наряду с этим обострилась проблема пересмотра итогов Второй мировой войны. Высказывания премьер-министра Украины Арсения Яценюка и министра иностранных дел Польши Гжегожа Схетыны были направлены на дезавуацию роли Советского Союза в победе над фашизмом [4; 5]. В данном случае эти высказывания были рассчитаны на западную аудиторию, но вызвали бурную реакцию именно российской общественности. Победа Советского Союза во Второй мировой войне является наиболее устойчивым концептом в исторической памяти российского народа. Изменить его или поколебать вряд ли получится в ближайшие десятилетия, но, показывая, что эта тема не так однозначно воспринимается политиками и обществом целого ряда западных стран, можно достичь двух целей: сплотить общество вокруг этого Великого

символа «День победы», настроить более лояльно к существующей власти и показать, что Россия находиться, все еще, в небезопасности среди мирового сообщества.

Введение экономических санкций в отношении Российской Федерации позволило возродить, казалось бы, уже ушедший концепт «Холодная война». Хотя на официальном уровне всячески подчеркивается, что возврата к реалиям противостояния двух сверхдержав уже не будет, в СМИ можно очень часто встретить данную идеологему. Восприятие современной России через концепцию «холодной войны» и противостояние с США позволяет позиционировать ее как Великую державу и, по меньшей мере, регионального лидера, препятствующего построению однополярного мира. С одной стороны, такое восприятие наполняет общество чувством гордости за свою страну, а с другой — настраивает на долговременное противостояние сильному и опасному врагу.

Воссоединение Крыма с Россией сделало полуостров настоящим «местом памяти» современного российского общества. Появление хэштега «крымнаш» стало очевидным свидетельством объединения и солидарности россиян вокруг этого символичного события. Крым в исторической памяти начинает связываться с двумя важными концептами. Прежде всего, он становится символом цивилизационного выбора России, так как именно на крымском полуострове в древнем Херсонесе князь Владимир принял православное христианство и в дальнейшем способствовал его распространению по Руси. А во-вторых, Крым связывается с Севастополем как символом воинской славы России (Крымская войны, Великая Отечественная война). Такое понимание истории Крыма также способствует восприятию истории России как страны, противостоящей иноземным захватчикам.

Авторитарные режимы актуализируют исторических героев – правителей России, прославившихся деспотическим характером и жестокой политикой, как к внешним, так и внутренним врагам. Это верно для эпохи И. В. Сталина, когда особый интерес приобрела фигура Ивана Грозного, это же объясняет стремление значительной части общества сегодня реабилитировать самого И. Сталина [6].

В период реформ и относительной стабилизации политической жизни в историческую повестку дня входят герои-реформаторы: Петр I, Екатерина II, П. А. Столыпин и др. Они олицетворяют в общественном сознании представление о возможном эволюционном пути развития страны и связываются с «золотыми веками» российской истории, периодами общественного консенсуса и благосостояния.

Древнейший миф о «золотом веке» сегодня актуален в качестве концепта «Россия, которую мы потеряли». Впервые он сложился в публицистических и исторических сочинениях славянофилов, как сожаление об утраченном времени до Петровских реформ, после революционных событий 1917 г. и гражданской войны он был востребован в среде русской эмиграции, и вновь возник сегодня. Ярче всего он представлен в творческом воплощении в фильмах режиссера

Никиты Михалкова («Сибирский цирюльник», «Статский советник», «Солнечный удар» и др.) и телевизионных документальных фильмах (например, «Исторические хроники» с Николаем Сванидзе).

Миф об «утраченной России» составляет Великий нарратив современной российской культуры, который структурирует пространство исторической памяти современного человека. Неприятие настоящего, с неразрешимыми жизненными проблемами, заставляет людей обращаться к опыту прошлого и в прошлом искать ответы на волнующие их сегодня вопросы. Этим можно объяснить повышенный интерес современного общества к истории, но в тоже время человеку не нужно научное историческое знание, то знание о прошлом, каким оно было в реальности. Человеку нужны мифы, которые могут ему просто и ясно объяснить причину происходящих событий, предложить приемлемые модели поведения и жизненные стратегии, и тем самым способствовать его самоидентификации.

Библиографический список:

1Репина Л. П. Историческая память и современная историография // Новая и новейшая история. 2004. № 5. С. 33-45.

2Нора П. Проблематика мест памяти // Франция-память. СПб., 1999. 328 с.

3Шенк Ф. Б. Александр Невский в русской культурной памяти: святой, правитель, национальный герой (1263-2000). М.: «Новое литературное обозрение», 2007. 592 с.

4Яценюк поведал миру о «вторжении СССР в Германию» // URL: http://www.vesti.ru/doc.html?id=2262213(дата обращения 01. 06. 2015)

5Провокация по-польски.. Польский министр считает, что концлагерь в Освенциме был освобожден украинцами // URL: http://www.rg.ru/2015/01/21/osventsim-site.html(дата обращения 02. 06. 2015)

6Все больше россиян положительно относятся к Сталину // URL: http://www.vedomosti.ru/politics/articles/2015/03/31/vse-bolshe-rossiyan-polozhitelno-otnosyatsya-k-stalinu-levada-tsentr (дата обращения 03. 06. 2015)

7Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М. М. Сокольской. М.: «Языки славянской культуры», 2004. 368 с.

◈

Владимиров П.А.
Аспирант. СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

СОЗНАНИЕ И «НРАВСТВЕННОЕ ЧУВСТВО» В ТРАДИЦИИ РУССКОГО НЕОКАНТИАНСТВА

В истории философии постоянно возникают вопросы, которые не могут быть объяснены научными средствами, они не поддаются верификации и методу фальсификации. Различные философские учения пытаются сконструировать свои методы исследования и отыскать те условия и предельные основания, которые позволяют предоставить научно обоснованные ответы на извечные вопросы. Русское неокантианство, опираясь на учение

И.Канта, в частности на его нравственно-практическое учение предоставляет свой вариант разрешения этой проблемы.

Рассматривая вопросы о «признаках одушевленности» или наличия сознания у индивидов, возникают проблемы связанные с рациональностью рассуждений и методом научного обоснования знания, что приводит исследователя в сферу иррационального или теоретических спекуляций. А.И.Введенский указывает, что научных методов недостаточно для рассмотрения вопросов касающихся предельных оснований бытия или таких его феноменов, как вера, убежденность, чувствование. Чувствование представлено здесь не как понятие критической философии И.Канта, а как способность воспринимать те явления мира, которые невозможно рационально объяснить. Таким образом, существуют такие «мысли», относительно которых мы не можем однозначно высказаться об их истинности или ложности, а тем более не можем их маркировать научным знанием, так как «при расширении знания мы всегда имеем дело с одной стороны с открытием новой истины, а с другой-с её проверкой» [3, с. 2]. Согласно А.И.Введенскому научным знанием является то знание, которое способно к расширению своего содержания с помощью «логики проверки» (проверка способа мышления посредством средств логики в противоположность «логики открытий»). Все мысли, по мнению А.И.Введенского которые относятся к области мнения (вопросы веры, убежденности, нравственности, сознания и т.д.) обозначаются как «догадки». «Всякую мысль, возникающую таким путём, что она внушает нам какую бы то ни было, хотя бы и самую слабую, надежду, что при проверке она окажется истинной, но которая остаётся ещё не вполне проверенной, принято называть догадкой или гипотезой» [3]. Но гипотеза не относиться к области мнения и А.И. Введенский утверждает, что «гипотеза» употребляется только в узком смысле слова. Таким образом, в вопросах о проблеме сознания и наличия нравственности будет использоваться только понятие «догадка». Именно «догадка» потенциально может стать знанием, и именно здесь нет демаркации между областью нравственного чувствования (что не поддаётся «логике проверки») и научного знания. В данном контексте область нравственного чувства и долга сопричастна знанию, хотя и не является объективно научным знанием. По мнению А.И.Введенского данная связь необходимо существует, так как невозможно построить цельного мировоззрения без понимания какой либо части бытия (а это и есть задача философии), то есть высказывается утверждение о примате гносеологии перед другими сферами научного знания.

Проблема доказательства «нравственного чувства» сводиться к невозможности зафиксировать в науке наличия психической активности человека. В работе «О пределах и признаках одушевления» ставится следующая задача исследования: «определить, как именно каждый из нас проверяет своё убеждение, что, кроме него, есть душевная жизнь и у других существ, хотя можно наблюдать не её саму, а только сопутствующие ей телесные явления» [1, с. 1]. Из этого следует, что каждый человек уверен в наличие «душевной деятельности» у себя и не может строго научным образом это доказать, при

этом предполагая, что она присуща всем людям. Методы научного познания, которые по мнению А.И.Введенского обязательно должны использовать средства логического анализа, не могут доказать или опровергнуть «убеждения» подобного характера. Но «убеждение» не есть знание или тем более научный факт, оно не поддаются логическому анализу и не может быть эмпирически подтверждено. «...Логически позволительно считать знанием лишь математику и естественные науки, и то под условием считать все изучаемые ими предметы всего лишь явлениями, т.е. нашими неизбежными представлениями о вещах, а не вещами, существующими независимо от того, как они невольно представляются нам; но логически непозволительно считать знанием какую бы то ни было метафизику» [4, с. 25]. Следовательно, должны существовать другие способы фиксации и описания данного явления, которые не относятся к области логического анализа. А.И.Введенским указывает на отсутствие доказательств существования «признаков одушевления», то есть невозможность строго научно обосновать наличие сознания у других индивидов. Но у каждого из людей присутствует «уверенность» в существовании психической деятельности и у других индивидов, что является основанием для поиска нового метода. Именно «уверенность», или «убеждение», так как эти понятия недоступны логическому анализу и соответственно не являются основанием для умозаключения или суждения.

Такой областью является пространство нравственного чувствования и долга, которые не относятся к научному знанию, но непосредственно связаны с ним. Эта связь выявляется в критической философии русского неокантианства посредством демаркации области применения теоретического и практического разума. Таким образом, интенция А.И.Введенского начинается с обозначения проблемы «признаков одушевленности» и приходит к становлению нравственного чувства и долга, как особых областей осознанной деятельности человека.

Утверждение о существовании чужой душевной жизни делается, по мнению А.И.Введенского в большинстве случаев делается по аналогии с применением силлогистического метода. «При наблюдениях чужой душевной жизни аналогия не раскрывает её саму передо мной, а служит лишь средством для того, чтобы я мог представить самого себя на месте другого человека; заключения же об его душевной жизни получается лишь после подстановки себя на место другого, и при том силлогистическим путём» [1, с. 35]. Но такое рассуждение неизбежно приводит нас к тому фату, что «в действительности же я представляю себе вовсе не чужую, а свою собственную душевную жизнь, помещенную в условиях, при которых проходит чужая» [1, с. 37]. Проецирование условий, в которых существует «чужая душевная жизнь» конструируется по принципу аналогии, что приводит нас к выводу о том, что «существование чужой душевной жизни мы узнаем умозаключением по аналогии, подтверждаемой не ссылкой на самонаблюдение, а только догадкой» [1, с. 38]. Если исходить из того, что умозаключение построенное по принципу аналогии сводиться к «догадке», то теоретическое доказательство

существования «чужой душевной жизни» неосуществимо, так как его невозможно логически проверить. «Значит, всякая душевная жизнь подчинена закону отсутствия объективных признаков одушевления» [1, с. 51]. Что свидетельствует об исключении любого эмпирического решения данного вопроса, и это либо заставляет нас использовать метафизику (которая, по мнению А.И.Введенского отрицается как знание [3]) или требует другого гносеологического подхода. Первый вывод, который выводиться из «закона об отсутствия объективных признаков одушевления»: «... для теоретического изучения, не выходящего за пределы опыта, вопрос о времени возникновения душевной жизни неразрешим. Он должен быть отнесён к числу трансцендентно-метафизических задач; с чисто эмпирической же точки зрения первый момент душевной жизни можно помещать куда угодно; и даже возможно считать её безначальной и предшествующей телесному возникновению человека» [1, с. 67]. Для построения цельного мировоззрения, на что и ориентирована философия, неизбежно приходиться обращаться к феноменам бытия, которые невыразимы логическими средствами и не имеют возможности эмпирического обоснования. Не прибегая к конструированию теорий, которые не могут быть научно верифицированными, следует искать разрешение данного вопроса в области нравственного долга. Для этого используется понятие «нравственного чувства», которое присуще всем людям и имманентно выводит положение о существовании «душевной жизни» у других индивидов. «Нравственность» не является областью логического анализа и не может быть предметом исследования в естествознании, так как даже при попытке физиологически объяснить процессы зарождения нравственности мы либо вступаем в поле метафизики, или не сможем построить целостного представления о бытии. поэтому следует отметить, что существуют вопросы на которые строгое догматическое естествознание не в силах дать ответа, но которые неизбежно составляют часть человеческой осознанной жизнедеятельности.

А.И.Введенский в вопросе о возможности доказательства существования «душевной» (сознательной) деятельности опирается на следующие положения:

1. наличие иррациональных моментов, которое не могут быть доказаны научными методами познания;

2. нравственное чувство присуще каждому человеку, при этом оно индифферентна по отношению к негативности или положительности и не является областью научного знания;

3. признание наличия понятия «нравственный долг» в рамках развития критической философии И.Канта.

У каждого индивида, по мнению А.И.Введенского присутствует «нравственное чувство» посредством которого мы можем быть «уверенными» в наличие «признаков одушевления» у других индивидов, но данное положение не выдерживает критики научными средствами. Исходя из предположения, что каждый индивид обладает нравственность, которая не поддаётся объяснению с позиции физиологии, можно утверждать, что каждый индивид обладает

свойствами, которые нельзя описать только с позиции естествознания. Логически построенного научного знания недостаточно для того, чтобы построит целостную картину бытия, в котором присутствуют иррациональные явления неподдающиеся научной верификации. «Превратить нравственную обязанность в логическую необходимость, которая вытекала бы из нашего знания о том, что есть, и о том, что по законам бытия необходимо будет, нет никакой возможности» [1, с. 85].

В научных исследованиях в рамках неокантианского учения А.И.Введенского неизбежен дуализм областей теоретического и практического содержания, что с одной стороны может привести к спекуляциям теоретических построений, а с другой позволяет рассматривать бытие в его целостности. Относительного первого положения следует отметить, что для элиминации подобного рода ошибочных представлений А.И.Введенским конструируется метод «логицизма», который способствует демаркации истинных и ложных выводов. Этот метод вводиться философом после 3-его переиздания «Логики как часть теории познания». Подробно свою критическую философию А.И.Введенский излагает в «Опыт построения теории материи на принципах критической философии», где рассматриваются основные положения критической философии и производиться рефлексия учений, которые предшествовали становлению неокантианства [4]. В заключении следует отметить, что творчество А.И.Введенского многогранно и актуально в настоящее время, когда проблемы нравственности и самосознания личности приобретают всеобщую значимость в научно-исследовательской практике.

Библиографический список:

1 Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления, М.: Книга по требованию, 2012, 119 с.
2 Введенский А.И. Опыт построения теории материи на принципах критической философии, Издание 2-ое, М.: Книжный дом «Либроком», 2011, 352 с.
3 Введенский А.И. Логика как часть теории познания, Издание 5-ое, М.: ЛЕНАНД, 2014, 440 с.
4 Введенский А.И. Новое и легкое доказательство философского критицизма, М.: Книга по требованию, 2011, 25 с.

◈

Кушнер С.Н.
Аспирант СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ Г.КОГЕНА И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА РУССКОЕ НЕОКАНТИАНСТВО

Философия культуры Г.Когена имеет систематический характер. Связь системы и культуры является вопросом сознания. Коген рассматривает понятие «сознательность» и сравнивает его с понятием «сознание». Он приходит к выводу, что сознание отлично от сознательности. Если сознательность отождествляется только с психологическими возможностями человека, то

сознание выступает логической категорией и в своем логическом определении возникает внутри суждения возможности. «Возможность представляется тем местом, которое позволяет сознанию возникнуть в качестве категории». Однако культура не может сводиться только лишь к логике. В культуру также входят такие феномены, как этика и эстетика, образуя тем самым единство сознания культуры.

По мнению Когена невозможно постичь нравственный закон, который основан на субъективности индивидуальной воли. Стало быть, индивид не может выступать в роли этического субъекта, а обосновывается через закон как таковой. Этическое самосознание появляется только с познанием объективного закона.

Так же, стоит отметить, что особое место в философии Когена занимает вопрос о связи этики и религии. Он признает влияние идеи Бога на этический прогресс. Идея Бога реализует систематическое единство теоретического и практического разума. Коген говорит о радикальной трансцендентности Бога. Он абсолютно трансцендентен относительно логики и этики. Понятие Бога выявляет разницу между абсолютом и человеком. Также идея Бога является обоснованием этики, так как трансцендентность Бога предполагает создание необходимого пространства для реализации этических действий. В данном случае трансцендентность Бога понимается как предпосылка человеческой нравственности.

Самостоятельность этического сознания проявляется в наличии его нового вида. Новый вид сознания понимается Когеном как «чувство» (Geftlhl).

Эстетическим в философско-систематическом значении чувство становится, тогда, когда оно формируется в новый род чувства, в чистое чувство, творческая активность которого использует в качестве своих предпосылок познание и нравственность, и производит новое содержание.

Таким образом, «человек культуры ориентирован одновременно на науку, этику и эстетику» [1, s. 427]. Этика выступает как феномен чистой воли, а эстетика как феномен чистого чувства.

В своих размышлениях Коген сталкивается с дилеммой. С одной стороны философская система является совокупностью трех направлений: знания, воли и чувства. Однако религия не может являться четвертым типом и входить в данные направления. С другой стороны она самостоятельный член философской системы и является элементом культуры. Коген вводит понятие «своеобразие» (Eigenart), с которым связано присутствие религии в системе культуры. Своеобразие выявляет автономность религии в отношении к трем частям культуры — логике, этике и эстетике.

В отношении влияния философии культуры Когена на традицию русской философии стоит отметить два аспекта: во-первых некоторые идеи Когена подверглись критике со стороны таких философов как Е.Н. Трубецкой и А.Ф. Лосев.

По мнению Трубецкого, Коген пытался избежать любых метафизических априорных оснований научного познания, отдавая предпочтение методу

научного познания, тем самым превращая истину в метод, а процесс ее постижения в бесконечный процесс конструирования способов этого постижения.

Наиболее ярко методологизм Когена, проявился, согласно Трубецкому в этической системе марбургского неокантианца, в которой нет «ни Бога, ни человека, ни вечности, ни свободы, ни мира материального, ни мира духовного. Есть только наши точки зрения, идеи и категории, словом, — способы нашей мысли. Вся живая действительность здесь лишена внутренней жизни и превращена в какой-то методический гербарий» [2, с. 130].

Если попытаться суммировать указанные Трубецким главные недостатки этики Когена, ориентированной на юриспруденцию, то их можно представить в следующих аспектах:

1. Реальный человек заменяется юридическим лицом;

2. На место человеческих отношений ставится юридический договор;

3. Душа изгоняется, и ее место занимает чисто рассудочная схема договорных отношений.

В результате такая интерпретация сути этики приводит к нивелированию индивидуальных характеристик человека.

Что же касается социальных характеристик человека, то в этике Когена

1. Нравственное объединение людей заменяется чисто логическим;

2. Идеалом нравственного закона объявляется юридический закон;

3. Основным гарантом нравственного состояния общества становится государство.

Таким образом, главной этической добродетелью человека оказывается у Когена безусловное подчинение закону, каков бы он ни был. Подобные ошибки в этике Когена проявляются в ложности самой попытки обосновать этику через юриспруденцию в противовес более традиционному подходу, выводящему юриспруденцию из этических постулатов.

Таким образом, Трубецкой считал, что философская система Когена построена на панметодизме, а попытка преодоления эмпиризма и метафизики с помощью науки, наоборот приводит обратно к метафизике и эмпиризму.

Главный недостаток неокантианства Лосев видит в непонимании учения Платона, что повлекло его извращение, Лосев открывает начальную точку отсчета разрушения истинной традиции трансцендентализма. Стоит отметить, что Лосев являлся противником отождествления дуализма чувственного и идеального у Платона и вещи в себе и явления у Канта со стороны марбургского неокантианства и попытки преодоления такового у Канта путем переинтерпретации концепта идей у Платона. По мнению Лосева, в философии Когена отсутствует истинное бытие и истинный субъект. Ориентация на науку исключает вненаучную реальность и субъекта, не связанного с наукой. Реальность и субъект теряются в методе и гипотизе. Поэтому Лосев воспринимает философию неокантианства как панметодизм и гипотетизм.

Несмотря на критику со стороны некоторых мыслителей, философия Когена положительно воспринималась среди представителей русского неокантианства.

В.Н. Белов в предисловии к «Теории опыта Канта» выделяет несколько стадий развития русского неокантианства. «Первая связана с распространением кантовской философии через переводы его основных произведений и интерпретацией главных идей критицизма. Вторая, которую олицетворяют А. Введенский и молодой И. Лапшин, характеризуется попыткой преодоления недостатков кантовской теории познания и создания в продолжении этого собственной гносеологии. Третья, может быть охарактеризована как процесс эманации неокантианства в философию культуры в широком смысле этого понятия: проблемы психологии рассматривали поздний И. Лапшин и Г. Челпанов, вопросы эстетики стояли в центре внимания Б. Фохта, В. Сеземана и М. Кагана, социальные и правовые проблемы исследовали С. Гессен и П. Новгородцев, проблемы творчества — И. Лапшин и А. Белый, вопросами воспитания и образования занимались С. Гессен и М. Рубинштейн, вопросами философии истории — Б. Яковенко и Ф. Степун» [3, с. 47].

Таким образом, философские идеи Г.Когена были восприняты неоднозначно в рамках русской философской традиции. Однако критика его идей не помешала многим русским мыслителям продолжить традицию его философии и внести существенный вклад в развитие философии неокантианства.

Библиографический список:

1 Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. — Berlin, 1902. — XVII, 520 S.
2 Трубецкой Е. Н. кн. Панметодизм в этике (К характеристике учения Когена) // Вопросы философии и психологии. № 97. 1909. С. 121—164.
3 Коген Г. Теория опыта Канта/ Пер. с нем. В.Н. Белова. М., Академический Проект, 2012. 618 с.

◈

Ткаченко Д.А.
РЭУ им. Г.В. Плеханова (Москва)

ИМПЛИЦИТНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ Г. ФРЕГЕ

Выведение из некоторой философской концепции следствий, относящихся к другой предметной области (в рамках философии), может пролить свет на специфику связи философских содержаний. Подобная работа, таким образом, носит характер не только историко-философской реконструкции, но и методологического и метафилософского наброска. Примером такого рода работы и является данная статья, в которой делается попытка выведения следствий антропологического и онтологического характера из узкоспециальной семантической концепции Г. Фреге.

Наиболее известная и плодотворная идея семантики Готлоба Фреге – различие смысла и значения. Оно понадобилось мыслителю для решения возникшей в ходе попытки обоснования арифметики проблемы различия двух

видов равенств – имеющих познавательную ценность и не имеющих таковой [3]. В качестве примера первого вида равенств можно привести выражение «2+3=5», в качестве примера второго вида – выражение «5=5». Очевидно, что они различны, но их различие не сводится к различию знаков, способов записи. Устанавливая истинность имеющего познавательную ценность равенства, мы обращаемся «к самим вещам» - и для описания механизма этого обращения Г. Фреге приходится ввести различие смысла и значения. Оно выходит за рамки логики и приобретает гносеологический статус, каким обладает, например, сделанное с аналогичной целью кантовское различие аналитических и синтетических суждений.

Если знак – это логическое (не грамматическое) собственное имя, то его значением является конкретный предмет (референт), а смыслом – сообщаемая им о предмете информация. При этом между знаком (именем) и предметом устанавливается отношение именования или референции, которое обладает следующими характеристиками: знак имеет единственное значение и единственный смысл, смысл однозначно указывает на значение, значение может задаваться с помощью разных смыслов и обозначаться разными знаками. Если же знак – предложение, то его смыслом является выражаемая в предложении мысль, а значением – т.н. истинностное значение, т.е. истина или ложь [5, 6].

Мысли делятся на истинные, ложные и не обладающие истинностным значением. Однако строгого критерия между первыми двумя случаями и третьим Г. Фреге не приводит. Он пишет [5], что не обладают истинностными значениями мысли, выражаемые в предложениях, относящихся к сфере искусства, поскольку они не предполагают соотнесения с действительностью (хотя их истинностные значения можно было бы релятивизировать к миру конкретного произведения) и имеют своей целью не установление истины, а эмоциональное воздействие. Однако не существует строгих логических критериев различия, например, художественных и научных произведений. Если не касаться вопросов стиля (которые сам Г. Фреге считал несущественными), принадлежность того или иного текста к научной или художественной сфере мы можем определить только по задекларированному автором намерению и заключению соответствующего экспертного сообщества. Эти критерии, очевидно, не носят строгого логического характера и серьезно зависимы от социальных, исторических и политических обстоятельств. Особенно заметен этот факт в отношении псевдонаучных и паранаучных концепций.

Все возможные мысли вместе с истинностными значениями выражающих их предложений (или вместе с фактом их отсутствия) существуют до и независимо от их постижения и выражения человеком [5]. Мысли не воздействуют друг на друга, не изменяются и не существуют во времени. Они носят статус объективно-нереального, в то время как события и предметы вещного мира объективно реальны, а состояния человеческой психики субъективно реальны.

Указывая на круг в традиционном определении истины (соответствие мысли действительности означает истинность мысли об этом соответствии),

Фреге утверждает неопределимость, изначальность понятия истины [5]. Однако нельзя и сказать, что он полностью отказывается от традиционной корреспондентской теории истины. Фактически он неявно понимает истинность именно как соответствие высказывания и положения дел в вещном мире. На это указывает, во-первых, характер проводимого им разделения предложений, относящихся к сфере искусства, и прочих предложений (о чем говорилось ранее), и, во-вторых, характер приводимых им примеров (особенно характерны в этом смысле примеры исторические, про Наполеона [5, с. 242, 244, 372-374], Коперника [5, с. 237, 489-490], Кеплера [5, с. 239], Шлезвиг-Гольштейн [5, с. 241, 245] и др.).

Таким образом, если некое предложение истинно, то описываемая им ситуация должна иметь место. Однако Г. Фреге не накладывает никаких содержательных, тематических ограничений на могущие быть истинными предложения и выражаемые в них мысли. Это означает, что независимо от человека существуют в т.ч. и истинные мысли о будущем человечества и судьбе каждого конкретного человека. Причём это касается мельчайших подробностей –могут быть сформулированы предложения об ощущениях, субъективных состояниях каждого человека в каждый момент времени, о конкретных способах выражения мыслей, о словах и предложениях, которые может произнести или продумать каждый человек в каждый момент времени и т.д. Поскольку истинность или ложность подобных предложений носит объективный характер и существует независимо от человеческой деятельности, всё вышеперечисленное оказывается в некотором смысле предопределено.

Человечество не может, например, предотвратить третью мировую войну, если истинно предложение о том, что она начнется в такой-то момент времени. В то же время оно не может и начать эту войну, если предложение о том, что она случится, ложно. Поскольку человек не может сделать истинное ложным и наоборот, можно было бы сказать, что он не обладает свободой воли. Однако это было бы неточно, поскольку между истинной мыслью о будущем и действиями человека или событиями мира нет непосредственной каузальной связи.

С одной стороны, мысли, как уже упоминалось, имеют статус нереального, и если их содержание имеет отношение к человеческим действиям, то, очевидно, они воплощаются в реальность именно через эти действия, транзитом через второй мир субъективных переживаний. Действуя определенным образом в определенный момент времени, мы не можем действовать иначе, поскольку не в нашей воле сделать ложными предложения о том, что в данный момент времени мы действуем именно таким образом. Полнота истины предполагает её реализацию, а значит, всякая истинная мысль не может не быть воплощена. Это означает, что на человеке «лежит груз» реализации истинных мыслей о его собственной жизни, в этой реализации заключается его предназначение.

С другой стороны, нельзя сказать, что нереализованные истинные мысли являются непосредственными причинами наших действий. Скорее можно

говорить о чём-то вроде «предустановленной гармонии», о некой корреляции между событиями мира и описывающими их предложениями вообще, результатами действий человека и истинными предложениями о них в частности.

Такая концепция носит название логического фатализма [4, 7]. Впервые она была сформулирована в девятой главе трактата Аристотеля «Об истолковании» [4]. Её основной парадокс на современном языке может быть сформулирован так: если сейчас истинно предложение о том, что некое событие X произойдёт в некий момент времени в будущем, то это событие в этот момент обязательно произойдёт, т.е. оно является необходимым; если же сейчас это предложение ложно, то необходимо, что указанное событие не произойдёт. Но предложение может быть только истинным или ложным – соответственно, или необходимо, что данное событие произойдёт, или необходимо, что оно не произойдёт. В любом случае имеет место необходимость, т.е. события будущего не могут быть случайными, а у человека нет свободы воли. Этот аргумент можно обратить и в прошлое: если сейчас истинно/ложно предложение о том, что некое событие в прошлом имело место, значит, и в прошлом, в т.ч. до того, как событие произошло, это предложение было истинным/ложным, значит, это событие произошло/не произошло с необходимостью.

Как нетрудно заметить, логический фатализм строится на принципе бивалентности, т.е. на том, что каждое предложение может быть либо истинным, либо ложным, а также на принципе симметричности времени, т.е. онтологической равнозначности событий прошлого и будущего (или даже скорее на исключении фактора времени, рассмотрении событий «с точки зрения вечности»). Соответственно, способы опровержения логического фатализма строились в основном на отрицании этих принципов. Среди этих способов можно назвать многочисленные попытки построения многозначных модальных логик (наиболее известна трёхзначная логика Я. Лукасевича), не истинностно-функциональных логик, временных логик, базирующихся на различных ассиметричных теориях времени; попытки структурализации истинностных значений, отказ от приписывания высказываниям о будущем истинностных значений и т.д. [4]

Логический фатализм является концепцией чисто логической и ничего не говорит о природе мира. Но он может выступать как элемент двух различных онтологических концепций: теологического фатализма и логического детерминизма [4].

Теологический фатализм появился в ходе философской рефлексии над догматом о божественном всеведении. В рамках христианской доктрины основная проблема заключалась в сочетании этого догмата с концепцией греха и воздаяния. Ведь если Бог всеведущ и человек лишён свободы воли, он не несёт ответственности за свои поступки и воздаяние теряет свой смысл. В ходе разрешения этой проблемы возникли, среди прочих, два важных представления: о вневременном характере божественного всеведения и о посреднической роли человека в воплощении божественного замысла. Согласно первому, Бог

существует вне времени и видит все события как события настоящего, в т.ч. те, которые для нас являются событиями будущего. Согласно второму, «Бог действует через людей», так что проявление божественной воли сочетается со свободой воли человеческой.

Логический детерминизм представляет собой сочетание логического фатализма с механистическим детерминизмом. В нём присутствует каузальная связь между логическими законами и человеческими действиями, которой нет в классическом аристотелевском логическом фатализме. Эту связь обеспечивают физические законы и явления, с необходимостью приводящие к определённым событиям, так что человек оказывается лишён свободы воли.

Логический фатализм Г. Фреге, в отличие от классического аристотелевского, выходит за пределы чисто логической концепции в пространство онтологии и антропологии. Различие смысла и значения приводит к построению онтологической концепции трёх миров, а отсутствие тематических ограничений на подпадающие под эту концепцию предложения приводит к логической предопределённости не только объективных событий, но и субъективных психических состояний.

Фрегевский вариант логического фатализма и христианский теологический фатализм можно сопоставить в двух отношениях. Во-первых, вневременной статус третьего мира мыслей и истинностных значений выражающих их предложений соответствует вневременному статусу событий в божественном восприятии. Во-вторых, христианский параллелизм между свободной волей человека и необходимостью воплощения божественного замысла соответствует фрегевскому параллелизму между каузальными связями первого (материального) и второго (психического) миров и необходимостью реализации мыслей истинных предложений. Различия же между двумя концепциями очевидны: у Г. Фреге отсутствует, во-первых, Бог, разумное сверхреальное всемогущее существо, и, во-вторых, цель и смысл мира, мировой истории.

Если же говорить о механистическом детерминизме, то нет оснований утверждать, что Г. Фреге принимает какую-либо его версию и становится логическим детерминистом. Напротив, немецкий философ настаивает на уникальности мира психических состояний, которые классический детерминизм либо вообще не принимал во внимание, либо сводил к физико-химическим процессам. В то же время этот психический мир у Г. Фреге, как было показано выше, оказывается логически детерминирован, также как и объективный материальный мир. Однако каузальная связь между миром мыслей и человеческими действиями не появляется, зазор между логикой и реальностью сохраняется.

На описании этого зазора строил свою критику логического фатализма ещё древнегреческий философ Клеанф [4]. В современной логике этот зазор описывается как невозможность заключения от истинности к необходимости, как модальная ошибка, основанная на смешении т.н. необходимости следования (высказывание следует из другого высказывания с необходимостью) и

необходимостью заключения (само высказывание, будучи следствием из другого высказывания, необходимо истинно). Эта стратегия критики позволяет не отказываться от принципов бивалентности и симметричности времени, так сказать, проводить критику «на поле» самого логического фатализма. Если же признать эту критику верной, логический фатализм окажется совместим с реальной свободой человеческой воли. Это, однако, не означает окончательного решения проблемы логического фатализма, дискуссия по этому поводу ещё продолжается.

И в этой дискуссии может оказаться полезным изучение концепции Г. Фреге, реконструкция которой представлена в данной статье. Немецкий философ предлагает по сути новую онтологическую (и антропологическую) «подложку» под логический фатализм, альтернативную как теологическому фатализму, так и механистическому детерминизму. Её специфику определяют две основные идеи: 1) параллелизм физических/психических причин человеческих действий и необходимости посредством этих действий воплощать в реальности смыслы истинных предложений (в чём, можно сказать, заключается человеческое предназначение); 2) существование трёх миров, при котором между первым и вторым имеет место частичная взаимная каузальная детерминация, а третий логически детерминирует первые два.

Библиографический список:

1 Аналитическая философия. / Под ред. М. В. Лебедева, А. З. Черняка. М.: ИПК РУДН, 2006. – 622 с.
2 Бессонов А.В. Фрегевская концептуализация логико-семантической теории (критический анализ). // Концептуализация и смысл. Новосибирск: Наука, 1990. С. 20 – 30.
3 Бирюков Б.В. Теория смысла Готлоба Фреге. // Применение логики в науке и технике. М.: Наука, 1960. С. 502 – 555.
4 Карпенко А.С. Фатализм и случайность будущего: логический анализ. М.: Издательство ЛКИ, 2008. – 216 с.
5 Фреге Г. Логика и логическая семантика. Сборник трудов. М.: Аспект Пресс, 2000. – 512 с.
6 Фреге Г. Логико-философские труды. Новосибирск: Сибирское университетское издательство, 2008. – 283 с.
7 Dummett M. Frege: Philosophy of Language. Cambridge MA: Harvard University Press, 1993. – 752 p.



Добровольская Ю.А.
Магистрант. Уральский федеральный университет
имени первого Президента России Б.Н.Ельцина (Екатеринбург)

АНТИУТОПИЯ КАК ФИЛОСОФСКАЯ КАТЕГОРИЯ: ПЕРСПЕКТИВЫ НАУЧНОГО АНАЛИЗА.

Термин «антиутопия» используются обычно для обозначения разновидности научно-фантастического жанра в литературе, как

противоположность другой разновидности жанра – «утопии». Общей чертой между терминами, которую отмечают исследователи литературы, является критическое описание утопической социальной действительности, чаще всего основанное на конструировании мира, в котором воплощаются в реальность разные социальные тенденции, обычно негативные и опасные. Считается, что антиутопия представляет собой всецело литературное явление, исторически берущее свое начало с произведений европейских просветителей, таких как Вольтер и Дж. Свифт, и получившая расцвет в XX веке в романах О. Хаксли, Дж. Оруэлла, а также писателей фантастов, таких как Г. Уэллс и Р. Бредбери. Однако, мы позволим себе не согласиться с позицией, ограничивающей антиутопию в качестве исключительно литературного жанра, вопреки этому утверждению, мы считаем, что антиутопия представляет собой культурный феномен, требующий глубокого философского осмысления и анализа.

Такая позиция выбрана нами не случайно, Платон, в своем трактате «Государство», описывает идеальное государство тоталитарного типа, которое, будучи признанной в мировой науке утопией, позднее становится, в том числе и фундаментом многих антиутопий, более того, исторически платоновское государство не раз выступало в качестве модели действительных политических систем, что приводит нас к вопросу о правомерности рассмотрения «Государства» Платона только как утопического произведения. Таким образом, понятие антиутопии раскрывается перед нами диалектически, т.е с одной стороны – антиутопия противопоставляется утопии, подвергая утопические идеи критике, с другой же стороны – антиутопия есть ни что иное как утопия в чистом виде, т. е «антиутопию можно представить в качестве саморефлексии жанра социальной утопии, существенно меняющей ракурс рассмотрения идеального социума: подвергается сомнению сама возможность позитивного воплощения какого бы то ни было преобразовательного интеллектуального проекта.»[1] Такое осмысление антиутопии непременно ведет нас из области литературного исследования к области философского осмысления, ставя перед нами вопросы о возможностях конструирования идеального, тогда как утопия предстает перед нами как попытка утверждения возможности, и исходит от настоящего, антиутопия занимается осмыслением возможности, и исходит, чаще всего, из будущего.[3] Таким образом, мы неизбежно сталкиваемся с такими философскими категориями как время, необходимость и случайность, что в свою очередь, не может не привести нас к осмыслению проблемы пророчества. Т.е. мы можем рассматривать антиутопию в контексте онтологической и гносеологической проблематики.

Далее, необходимо отметить, что «антиутопия», всегда представляет собой попытку утверждения общественных и общечеловеческих идеалов, представленных в качестве антитезы к миру, сконструированному антиутопистом, в то же время как мир этот, часто есть воплощенная реальность, будь то историческая реальность, или же наличествующая социальная действительность, или же пророческая попытка предупреждения общества. Т.е антиутопия занимается вопросами этики.

И наконец, антиутопия всегда носит антропоцентричный характер, в ней ставятся вопросы о месте человека в мире и в государстве, о его существовании, счастье и свободе.

Таким образом, мы заключаем, что неправильно было бы рассматривать понятие «антиутопия» исключительно в рамках литературных исследований, и, тем не менее, явление это исследовалось в мировой науке только в указанных рамках, в то же время все существующие серьезные исследования посвящены не изучению феномена в сущности, но рассмотрению произведений мировой классической литературы, написанной в жанре антиутопии. Ввиду этого не существует теоретических концепций антиутопии, и кроме того, отсутствуют систематизированные источники, что значительно осложняет исследование выбранного нами феномена. Следовательно, рассмотрение антиутопии может и должно быть подвергнуто серьезному философскому анализу.

В то же время, мы считаем, что прежде чем перейти к философскому анализу, необходимо рассмотреть антиутопию в исторической ретроспективе. В нашем исследовании мы рассмотрим становление антиутопии со времен Античности и Платоновского государства до двадцать первого века, намеренно обходя общепринятое в науке мнение о формировании антиутопии в конце девятнадцатого, в начале двадцатого века, поскольку выбирая такие временные рамки, мы снова возвращаемся к ограничению антиутопии исключительно в качестве разновидности литературного жанра научной фантастики.

Рассматривая становления антиутопии в разные исторические периоды, мы, тем не менее, не сможем обойтись без литературного анализа произведений, принадлежащих жанрам утопии и антиутопии, так как именно этот вид анализа позволит нам выделить характерные черты антиутопий в разные исторические промежутки и систематизировать материал для дальнейшего философского анализа. Таким образом, мы можем выделить специальные методы для дальнейшего исследования, а именно:

- сравнительно-исторический анализ;
- литературный анализ;
- философский анализ.

Здесь необходимо подчеркнуть, что все указанные нами виды анализа, неразрывно связаны между собой и представляют собой синтезированный метод исследования.

Таким образом, мы можем определить *цель будущего научного анализа как* – исследование антиутопии как феномена мировой культуры.

В качестве задач исследования будут представлены:

- Проанализировать научные концепции утопии и антиутопии, и на их основе составить феноменологическое описание антиутопии, выявив набор характеристик, необходимых для анализа феноменов утопии и антиутопии.
- Проанализировать литературные произведения, относящиеся к антиутопии как к разновидности литературного жанра научной фантастики.
- Разработать критерии литературного и культурологического анализа исторических типов утопии и антиутопии.

- Выявить и описать характерные черты антиутопии в разные исторические периоды;
- Провести сравнительный анализ утопии и антиутопии а разные исторические периоды;
- На основании проведенного анализа, построить теоретическую модель антиутопии как особого феномена в мировой культуре.
- Разработать критерии философского анализа феномена антиутопии.
- Провести философский анализ и на его основе вскрыть сущностные особенности антиутопии как особого вида творчества человека.
- Исследовать проявление утопических и антиутопических идей в разных религиозно-мифологических системах: от первобытной культуры до современных религиозных культов.
- Исследовать антиутопию в модернизме и современной культуре.
- Исследовать утопию и антиутопию как пророческий феномен.
- Выявить и описать онтологическую и гносеологическую проблематику антиутопии.
- Выявить и описать этическую проблематику антиутопии.
- Выявить и описать антропологическую проблематику антиутопии.
- Рассмотреть и описать эстетическую составляющую антиутопии.
- Разработать теоретическую модель антиутопии как культурного и философского феномена.

Таким образом, в результате проведенного анализа возможно сконструировать комплексную теоретическая модель антиутопии как культурологического и философского феномена, позволяющего с новой стороны осмыслить большинство этических и социальных проблем, стоящих перед современным человеком.

Библиографический список:

1 Белокурова С.П., Друговейко С.В. О дивный новый мир. Пророчества, которые сбываются // Русская литература. Конец xx века уроки современной литературы: Учеб.-метод. Пособие. – СПб.: Паритет, 2001
2 Гальцева Р., Роднянская И. Помеха – человек: Опыт века в зеркале антиутопий // Новый мир. 1988, №12
3 Новейший философский словарь. — Минск: Книжный Дом. А. А. Грицанов. 1999.



Раздел 2.
АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИОЗНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Фриауф В.А.
Д.филос.н., профессор. СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

ПАРАДОКС ЧЕЛОВЕКА И ЕГО ВЫРАЖЕНИЕ В ФИЛОСОФИИ И БОГОСЛОВИИ

Что такое человек? Н.А. Бердяев, которого в равной степени интересовали вопросы философии и богословия, афористично заметил: вопрос о Боге – это *человеческий* вопрос, вопрос о человеке - это *божественный* вопрос. «Пленник свободы», к сожалению, упустил из виду, что у Бога есть и **ответ** на этот вопрос.

Чтобы корректно подвести читателя к такому ОТВЕТУ, я сначала рассмотрю философский аспект антропологии, а затем перейду к богословскому его выражению. Позволю себе напомнить точку зрения «русского Леонардо», автора знаменитого курса лекций - «Философия культа», - курса, прочитанного в МДА в 1918 году, - так вот, согласно П.А.Флоренскому (которого с полным основанием можно квалифицировать и философом, и богословом, и учёным), - категории философии выводятся именно из ***культа.*** Таким образом, философия в изначальном варианте появилась в античной Греции именно как рефлекс, или доктринальное выражение относительно таинств античных мистерий. То, что затем случилось в истории западной философии (постепенный отход философии от античного культа) является моментом общей секуляризации культуры Запада. В христианстве, а именно в Православии, такой же процесс секуляризации именуется греческим термином – *апостасия*.

Тем не менее, следы изначального происхождения философии всегда воспроизводятся в основательном опыте философской мысли. Со времён Платона усвоено, что любое размышление, притязающее на статус философского, должно отвечать двум основным критериям. А именно – условию *эпистрофе* (мысленному повороту от «данности» к условиям возможности такой данности, то есть к тому, что задаёт и устанавливает) и условию *метанойи* (перемене состояния ума после такого поворота умного внимания). К чему эти требования-критерии приводят в случае философского размышления о человеке, я проиллюстрирую на нескольких примерах из истории философии.

У самого Платона человек есть результат падения души-эйдоса (эйдос есть, словами Алексея Лосева, «явленный лик сущности», или, иначе – подлинного бытия) в *сому*, или в земную плоть. Последняя трактуется в античности как гроб, или «могила души». Сама философия при этом понимается как воспоминание души о своей онтологической родине - царстве истинного, подлинного бытия. Эта точка зрения была настолько авторитетной для античного мира, что даже апостол Павел говорит о теле душевном и о теле

духовном, а человеческий род подразделяет на три типа – *соматиков*, или плотских людей, *анимматиков*, или душевных, и *пневматиков*, или духовных.

Парадоксальное сочетание в человеческой реальности двух начал – небесного и земного – не могло не найти своего выражения в философских размышлениях о загадке человека. Я опускаю множество вариантов в истории философии и предлагаю сосредоточиться на опыте философской мысли ещё такого недавнего и такого живого по воспоминаниям прошлого - двадцатого – века. Русская и европейская мысль отметились здесь и глубочайшими прозрениями, и опаснейшими заблуждениями.

Два выдающихся немецких мыслителя XX века – Мартин Хайдеггер и Макс Шелер – пройдя обучение в феноменологической школе *Эдмунда Гуссерля*, вынесли из неё прямо противоположные убеждения относительно антропологии. Один – *Макс Шелер* (которого не без основания называют «отцом» современной философской антропологии) – из школы Гуссерля сделал вывод, согласно которому именно феномен человека является главным, если не единственным, предметом философских штудий. Другой – *Мартин Хайдеггер* – напротив, понимает антропологию как тупик *метафизики* (метафизика, по Хайдеггеру, есть опыт забывания истины бытия), поэтому главным для философии является не человек, а тайна бытия. Поэтому Хайдеггер именует в этот период свой интерес «фундаментальной онтологией», а вовсе не антропологией. Знаменитая книга «Бытие и время» Хайдеггера (1927), книга, изменившая ландшафт философии XX века, содержит в себе разработку экзистенциальной аналитики Dasein.

Но вот что интересно и поучительно: оба мыслителя, исходя из противоположных принципов, следуя по собственным маршрутам мысли, приходят к выводам и следствиям по логике оборачивания в свою противоположность. В античности такую логику, или диалектику, именовали *энантиодромией* – диалектической переменой мест. Что имеется в виду?

Шелер, развивая программу философской антропологии, за основу берёт феномен самого человека. По ходу исследования он вынужден констатировать, что в человеке, помимо его биологической природы, есть и другая – небиологическая природа. Эту небиологическую природу Шелер называет *личностью*, а саму личность трактует как *духовную индивидуальность*. И если биологическая природа, как отмечает Шелер, есть часть земной природы, то личность как таковая есть элемент совсем другой – Божественной – природы. При этом Шелер не чужд своеобразной художественной метафоре: личность своим источником имеет Бога и исходит из Него, подобно лучику света, чтобы проникнуть в человеческую самость в момент её рождения на Земле. Именно этим, по Шелеру, объясняется то обстоятельство, что у человека, помимо его биологических способностей и потребностей, есть потребности и способности духовного порядка. Это *любовь* среди чувств и мышление *идеями* в познавательных способностях.

В свою очередь, Хайдеггер, начиная свою «фундаментальную онтологию» с вопроса об *истине бытия,* приходит к необходимости признать,

что эта истина бытия находится не где-нибудь, а в так называемом *онто-герменевтическом* круге, - круге, связывающем *Sein* (Бытие) с *Dasein* (собственное существо человека). Это и есть то, что мыслитель именует «экзистенциальной аналитикой Dasein». Подобно Шелеру, в этом пункте у Хайдеггера также совершается энантиодромия. Онто-герменевтическое круговое соотношение между существом человека (Dasein) тайной Бытия имело своими следствиями как новое понимание онтологии, так и новое понимание человека – то есть новую антропологию.

Другим ярким примером диалектической перестановки в философской антропологии является творчество Мишеля Фуко. В начале своей творческой биографии Фуко читает в Тунисе курс лекций «Проблема человека в западной философии» (1965- 66 г.г.). Вернувшись во Францию, Фуко публикует свою ставшую знаменитой книгу «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук» (1966), в которой увлечение человеком высмеивается как «антропологический сон современности». Развивая свою концепцию *эпистем*, Фуко утверждает, что человек как проблема философии – изобретение недавнее. И как только условия формирования знания изменятся, вместе с новой эпистемой проблема человека из философии исчезнет так же внезапно, как она и появилась. Однако в последний период своего творческого пути Фуко возвращается к вопросу о человеке, но толкует его теперь в своей концепции «техник существования», которую он формирует на основе позднеантичной духовной практики «Заботы себе». Да и саму философию Фуко теперь понимает как особую духовную практику по установлению связи субъекта с истиной. Эта связь предполагает не простое усвоение информации о мире и человеке, но своего рода посвящение – самоизменение субъекта как условия постижения Истины.

Русская философская мысль в XX столетии от Р.Х. отличается тем, что можно именовать «философской расшифровкой Православия». Русская мыслительная традиция знает множество парадоксов ухода от самой себя и в то же время она явно подтверждает идею Павла Флоренского о генезисе философских категорий и понятий из таинств Культа. Приведу только два ярких примера. Уже упомянутый мною Николай Бердяев заявляет, что существует Божья «тоска по человеку». Наделённый свободой (которая, не сотворена Богом, а происходит, по Бердяеву, из бездны Ничто, и потому даже Бог над нею не властен) человек силится самостоятельно творить новое бытие. Но, по закону *объективации,* вместо нового бытия получается созидание новых культурных ценностей. Без Бога, иными словами, у человека получаются лишь новые проекты Вавилонской башни, проекты, которых ждёт неизбежный провал. Испытав свою свободу в истории, человек осознает необходимость соединения своих творческих усилий с творческой потенцией самого Бога. Как только Бог и человек соединяют свои творческие усилия, то именно тогда, согласно Бердяеву, наступает «восьмой день творения», результатом которого является «новое небо и новая земля».

Другим ярким примером парадоксальной связи Бога и человека является творчество Семёна Людвиговича Франка. Трудно назвать работу Франка, в

которой бы никак не затрагивалась проблема соотношения Бога и человека. Однако наиболее глубокие мысли по этому вопросу мы находим в двух гениальных произведениях – «Непостижимое» (1938) и «Реальность и человек»(1949).

В трактате «Непостижимое» С.Л. Франк выделяет два вида трансцендирования в попытках постижения Бога как главной тайны непостижимости. Это *трансцендирование во-вне* (отношение «я-ты») и *трансцендирование во-внутрь* как формы духовного бытия. При этом Семён Людвигович определяет Дух как осмысляющее основание духовной жизни, различает понятия «Дух» и «Душа».

«Тайна души как личности, - отмечает С.Франк, - заключается именно в …её способности *возвышаться над собой, быть по ту сторону самой себя* – по ту сторону всякого фактического своего состояния и даже своей фактической *общей* природы. Здесь мы в другой форме опять видим действие трансрационального принципа антиномистического моно-дуализма» [1, 409]. Иными словами, Франк выдвигает идею о парадоксальном совпадении в Духе как личности трансцендентного истока бытия (Бога) и имманентной самости человека. Эта мысль удивительно напоминает прозрение в тайну человека В. И. Несмелова, о чём и о ком речь у нас пойдёт подробнее в разделе богословского выражения загадки человека. В другом репрезентативном трактате - «Реальность и человек» - С.Л.Франк подытоживает свои философские размышления о тайне соотношения человека и Бога.

«Связь между Богом и человеком, - отмечает С.Л.Франк, - не есть простая, внешняя, рационально мыслимая связь между двумя разнородными и независимыми друг от друга инстанциями бытия. Сами эти инстанции как таковые немыслимы вне отношения друг к другу; двуединство Богочеловечности логически первее понятий Бога и человека» [2, 228]. «Общее указание на это единство, - конкретизирует свою мысль С.Франк, - мы имеем в намеченной идее Богочеловечности, в силу которой обладание Богом как трансцендентной инстанцией образует само имманентное существо человека» [2,137]. Такова центральная идя С.Л. Франка в его понимании изначального единства Бога и человека в их исходной Богочеловечности. Отмечу, что у Франка, при всей кажущейся новизне и радикальности такого тезиса, был яркий предшественник, идеи которого рецептированы так же недостаточно, как и сто лет назад. – Имею в виду гениальную работу В.И.Несмелова «Наука о человеке», созданную им в самом начале прошлого века.

А и в самом деле, в чём же заключается выражение парадокса человека в христианском богословии? Для того чтобы избежать банальностей и многословия, я коснусь лишь двух моментов, а именно: толкования связи Бога и человека в *исихазме* и в антропологии профессора богословия Казанской духовной академии Виктора Ивановича Несмелова.

Что касается «умного деланья» в знаменитой традиции исихазма, то здесь уместнее всего обратиться к теоретическому наследию (напомню при этом, что термин «теория» в изначальном своём изводе выражает способность

Боговидения, своего рода дар Божий к духовным созерцаниям) Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского, жившего в четырнадцатом веке в Византии. Святитель Григорий Палама, прежде чем был назначен арихиепископом, сам прошёл путь монаха-исихаста. Это выгодно отличает его от современных авторов, которые берутся рассуждать об исихазме, не имея никакого опыта по части и праксиса, и Феории в «Умном деланьи».

Знаменитые *исихастские* споры в Византии обычно трактуют как дискуссии по вопросу о соотношении в Боге *Божественной сущности и Божественных энергий.* Именно поэтому имя Григория Паламы связывают с разработкой им так называемого «богословия энергий». Принятый на соборе в 1351 году догмат, согласно которому в Боге следует различать, помимо уже признанного и догматически закреплённого триадологического определении о соотношении трёх Лиц при единой Сущности, - непостижимую для твари Сущность Божию и синергийно постижимую Божественную Энергию.

Сей несотворённый свет Палама отождествил с тем Светом, которым был осиян Христос на горе Фавор. И добавляет: «Когда святые мужи видят в самих себе этот божественный свет – а они его видят, когда при неизречённом посещении усовершающих озарений получают боготворящее общение Духа, - они видят одежды своего обожения, потому что благодать Слова наполняет их ум славой и сиянием высшей красоты, как на Фаворе Божество Слова прославило божественным светом единое с Ним тело» [3, 63].

Что мы можем извлечь из этого относительно нашего главного вопроса, а именно: богословское выражение парадокса человека? Насколько вообще релевантен в данном контексте этот вопрос? Он вполне релевантен. Более того, именно этот основной вопрос позволяет переосмыслить так называемые *паламитские* споры в антропологическом ключе. Вернее, в ключе общения между человеком и Богом. Иными словами, мы имеем возможность более строго и более принципиально утверждать, что сутью этих споров является вовсе не вопрос о соотношении в Боге Его Сущности и Его Энергии. Основным вопросом (так и непроговорённым в пылу полемики) является вопрос о возможности *пролонгированного откровения во времени-как-истории* посредством *энергийного обожения* человека. Тем самым одновременно решается вопрос о сакральном смысле истории, то есть вопрос оправдания истории. *История оказывается продолжающимся во времени откровением Бога человеку.* Эта смелая инновация богословия Паламы была непонятой его современниками (как не понята она и в нашу историческую эпоху) прежде всего по той причине, что – увы! – далеко не все из тех, кто позиционирует себя как *христиане*, являются теми «святыми мужами», о которых размышляет св. Григорий.

Одновременно с этим следствием мы можем констатировать и другое. А именно: сама возможность продолженного в историческом времени такого *Богообщения* является подтверждением отмеченной С.Л.Франком изначальной Богочеловечности, то есть изначальной парадоксальной природы человека как такового. Мимо этих принципиальных следствий дебатов вокруг исихастских

споров прошли, как ни странно, практически все современные авторы, которые посвятили этой традиции свои исследования. Отечественный исследователь, имя которого ассоциируется с вопросом об исихазме и так называемой «синергийной антропологией исихазма», Сергей Сергеевич Хоружий, вообще свёл весь вопрос к достижению в ходе «Умного деланья» исихастами *синергии*, то есть к соединению в деле *обожения* человека двух энергий – тварной, или человеческой, и нетварной, или Божественной. Более трезвый взгляд на суть исихастских споров высказал В.В.Бибихин, отметивший, что вопрос о соотношении в Боге Сущности и Энергии вовсе не был решён во времена Григория Паламы собственно богословскими методами – он попросту был закрыт политическим давлением государственной и церковной власти. Отсюда Бибихин делает вполне закономерный вывод: этот вопрос есть не что иное, как высокое задание для богословской мысли последующих эпох.

Парадоксально и то, что «центральный» вопрос дебатов по исихазму – вопрос о соотношении сущности и энергий в Боге – был переосмыслен вовсе не как вопрос о «синергийной» антропологии. Виктор Иванович Несмелов в своей фундаментальной работе - «Наука о человеке» [5] - принципиально меняет и метод, и предмет в решении загадки человека. А именно: на место вопроса о соотношении сущности и энергии (в Боге и в человеке) Несмелов ставит вопрос о соотношении *«усии» (сущности) и «ипостаси» (личности)*. Тем самым он воспроизводит так и не осмысленные до своего логического и богословского завершения дискуссии христианской мысли четвёртого – шестого веков раннего христианства.

На языке В.И.Несмелова вопрос о *личности* терминологически переодевается в вопрос о сознании и самосознании человека. Вернее – об их *онтологическом и метафизическом* статусе. Которые и являются отправным пунктом в формулировках так называемого «несмеловского, или антропологического доказательства» бытия Божия (как его формулирует тогдашний ректор казанской духовной академии епископ Антоний Храповицкий). «Человек по своей внутренней сущности, - формулирует В.И.Несмелов, - есть именно то самое, чем он сознает себя, но не является в мире тем, что он действительно есть, потому что мир в себе самом вовсе не то, чем он представляется человеку… в действительности мир существует не только вне человека, но и в самом человеке, что он прежде всего существует как роковое противоречие в деятельности самого человеческого сознания» [4, с. 143].

Это роковое противоречие в деятельности человеческого мышления, констатирует В.И.Несмелов, оказывается так же роковым противоречием в мышлении бытия, потому что одно и то же содержание сознания одновременно является и реальностью непосредственно данной и отражением реальности представляемой[4, с.151]. Несмелов ставит вопрос очевидный для его хода мысли и одновременно выражающий парадоксальность загадки человека: «Если в самом деле человек есть то, чем сознает себя, то *почему же в таком случае он является не тем, что он действительно есть?*» [4, с. 159].

Как отмечают исследователи, идеи антропологии Несмелова предвосхитили многие концепции XX века. Не случайно Н.А.Бердяев, обычно скупой на похвалы чужого мнения, так высоко оценивал творчество В.И.Несмелова. Вот ещё пример, который сразу наводит читателя на параллели из наследия мыслителей прошлого века: «Почему именно сознание всегда только есть, что оно есть, и никогда не кажется сущим, как содержание другого бытия?» [4, с. 187] В этом вопросе предвосхищаются идеи феноменологии как онтологии сознания у Э.Гуссерля, Ж.-П.Сартра и у русского мыслителя С.Л.Франка.

Трудно удержаться и от следующего - глубокого по содержанию и блестящего по стилю - пассажа: «Человек может мыслить о себе как ему заблагорассудится, сознавать же себя он совершенно не может иначе, как только в необходимой данности человеческого самосознания. В силу этой же необходимой данности человеческого самосознания, в случае утверждения его иллюзорности у нас неизбежно возникает такой вопрос: *почему же именно человек необходимо сознает себя не тем, что он в действительности есть по нашему суждению о нём?»* [4, с. 193].

Вот и мы можем теперь спросить: почему гениальные догадки, идеи В.И.Несмелова так плохо и часто так неадекватно воспринимаются читателями его «Науки о человеке»? Возможно, одна из причин такого непонимания (не единственная, разумеется) – это терминологическое переодевание в текстах Несмелова более ранних богословских идей и понятий. Что значит, на самом деле, указание Несмелова на то, что личность человека и есть главный аргумент в доказательствах реального бытия Божия? Чтобы правильно уяснить себе такой «аргумент», необходимо вспомнить и указать на то обстоятельство, что в христианском богословии термин «личность» есть перевод с греческого термина «ипостась». И далее - последовательно восходя к истокам ранней христианской мысли, необходимо помнить, что сама «ипостась»- личность есть результат, во-первых, триадологических споров, в которых ставился и решался вопрос о соотношении трёх Лиц Святой Троицы, и, во-вторых, долгих по времени христологических дебатов о соотношении в Иисусе Христе двух природ - человеческой и божественной.

Что касается Триадологии, то далеко не сразу ранние отцы Церкви смогли установить действительное место трёх ипостасей при единой Божественной Сущности. Долго выяснялось соотношение Бога-Отца и Бога-Сына. Что же касается Святого Духа, то даже великие каппадокийцы не сразу признали его Лицом Божественной Троицы. Только после долгого уразумения стало ясно, что именно Святой Дух есть *сакральной исток личностного бытия. Личность как таковая есть манифестация Третьей ипостаси Пресвятой Троицы.*

Если бы Несмелов специально указал, что его термины «сознание» и «самосознание» человека есть не что иное, как терминологически переодетые названия именно Духа, вернее – Духа Святого, иными словами – импликации Третьего Лица Троицы, тогда - можно быть уверенным – адекватного понимания «несмеловского антропологического аргумента» - было бы на

порядок больше. Отсюда же следует ещё одна импликация – на сей раз из христологических споров в раннем христианстве. Благодаря идеям Несмелова, антропология христианства максимально приближена к христологии, - этому важнейшему вопросу посвящён второй том «Науки о человеке».

Таким образом, резюмируя итоги нашего рассуждения, можно констатировать: выражение парадокса человеческой реальности мы обнаруживаем и в глубокой философской мысли (философская антропология) и в талантливой богословской мысли (религиозная антропология). Или, как в таком случае говорили ранние отцы Церкви, этот парадокс находит своё выражение как во «внешней» (так называемая светская философия) философии, так и во «внутренней» философии, которую древние восточные отцы назвали теологией и богословием. И, наконец, возвращаясь к началу статьи. Я заметил там, что «у бога есть и ответ на вопрос о человеке». Этот ответ таков: БОГОЧЕЛОВЕК ИИСУС ХРИСТОС.

Библиографический список:

1 Франк С.Л. Сочинения.- М.: «Правда», 1990.
2 Франк С. Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия. М.: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007.
3 Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно безмолвствующих. –М.: Канон, 1995.
4 Несмелов В.И. Наука о человеке. Том 1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Казань. Центральная типография, 1905.
5 Центр изучения, охраны и реставрации наследия Павла Флоренского, 2000, Т.1 – 398 с.

Малкина С.М.
К.филос.н., доцент. СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

ЧЕЛОВЕК ПОСЛЕ «СМЕРТИ БОГА»

Слова о смерти Бога из эпатажного тезиса Ницше, указывавшего на необходимость произвести переоценку ценностей, в современной философской традиции оказались вовлечены в интерпретативные стратегии, позволяющие приблизить религиозную традицию к современному человеку. Существует несомненная связь между смертью Бога и постмодернистскими деконструктивными теологиями.

Эти радикальные теологии «смерти Бога» по своим принципам достаточно вариативны. Однако общим для всех них является чувство того, что западная культура в целом и иудео-христианская традиция в особенности, находятся в состоянии фундаментального идеологического кризиса, вызванного либо утратой религиозным языком своих значений, либо извращением его понимания в результате радикальных изменений в современном мире. Теология смерти Бога вновь поднимает в свете событий последнего века с его мировыми войнами, вопрос, известный со времен библейской книги Иова, вопрос о роли и значении страдания в жизни человека. Само понятие смерти Бога выражает

кризис современного религиозного сознания, ярко проявляющийся в феномене нигилизма.

Поскольку слова о смерти Бога являются не только выражением европейского нигилизма, но и смертью Христа, Дж. Ваттимо напрямую увязывает эти два события. Ницшеанская «смерть Бога» говорит о смерти Бога морали, но при этом открывает христианство как освобождение человека: «Именно потому, что Бог – последнее основание, т.е. абсолютная метафизическая структура реальности, – отныне утрачен, вера в Бога становится вновь возможной». Поэтому слова о смерти Бога не только не являются атеистическим тезисом, напротив, это ликвидация философского основания для атеизма.

Тезис о смерти Бога особенно востребован в герменевтике и деконструкции, поскольку, исходя из тезиса о смерти Бога, мы тем самым должны отказаться от взгляда «с точки зрения» Бога, того абсолютизма, которым грешила не только теология, но и классическая метафизика, пытаясь выстроить философию трансцендентального субъекта, если не обладающего абсолютным знанием, то представляющего собой позицию абсолютной объективности. Это привело к перспективизму герменевтического подхода, исходящего из вовлеченности человека в исторический и повседневный мир. Перспективизм означает невозможность единой точки зрения, неискоренимость интерпретации и диалога, т.е. конец метафизического взгляда на человека как незаинтересованного созерцания человека с абсолютной точки зрения.

◈

Кекова С.В., д.ф.н., профессор;
Измайлов Р.Р., к.ф.н., доцент
СГК им. Л.В. Собинова (Саратов)

ПОЭТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ АРСЕНИЯ ТАРКОВСКОГО В КОНТЕКСТЕ ХРИСТИАНСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Телесный и духовный образ человека в поэтическом мире одного из крупнейших поэтов двадцатого века Арсения Тарковского связан с двумя основными категориями мироощущения поэта – категориями «земное» и «небесное». Их можно охарактеризовать как материальное и духовное, человеческое и божественное, восходящее и нисходящее. Генеалогически подобное соотношение земного и небесного восходит к библейской онтологии, которая вошла в плоть и кровь христианской культуры. Именно из этого источника А.Тарковский черпает ту смысловую энергию, которая пронизывает и топосы земли и неба, и формирующие их категории «земное» и «небесное».

Пространственное положение человека во вселенной, которое осознается как прикреплённость к двум полюсам - земли и неба - в поэзии А.Тарковского, как правило, непременно претерпевает метафорическую, аллегорическую или символическую метаморфозу, переводящую пространственные координаты в тот культурный слой, который пропитан христианскими смыслами. Особо показательно с этой точки зрения стихотворение А.Тарковского «Руки» [2].

Взглянул я на руки свои
Внимательно, как на чужие:
Какие *они корневые* -
Из крепкой рабочей семьи.

Надёжная старая стать
Для дружеских твёрдых пожатий;
Им плуга бы две рукояти,
Буханку бы хлебную дать.

Держать бы им сердце земли,
Да все мы, видать, звездолюбцы,
И в небо мои пятизубцы
Двумя якорями вросли.

Так вот чем наш подвиг велик:
Один и другой пятерик
Свой труд принимают за благо,
И древней атлантовой тягой
К ступням прикипел материк.(1,63;курсив наш. - С.К., Р.И.) [4].

Для объёмности анализа обратимся к этимологии слова «человек» в разных языках. В латинском языке слово «homo» родственно термину «гумус» (перегной), от «humus» - земля, почва. С почвой сравнивается человек и в евангельской притче о сеятеле и семени, которое, будучи брошенным на каменистую землю сердца, гибнет, на доброй же почве приносит богатый урожай (Мф. 13, 3-8). В Библии имя первого сотворённого человека - Адам, в семитских же языках это слово переводится как «красная глина», «персть земная». По точному замечанию искусствоведа и христианского философа М.Медушевского, это название, «призывающее человека к смирению» [3, с. 35]. Используя этимологические разыскания выдающегося филолога В.Топорова, В.Медушевский пишет: «Великое призвание человека к дивной красоте раскрывается в греческом имени человека (антропос): оно содержит в себе префикс αήά «вос-»; родственное ему наречие ανώ «ввысь», «горе» воспевается в призыве: «Горе имеем сердца», которым вводится верующий в самую сердцевину всего круга суточного богослужения и литургии - евхаристический канон. Значение греческого слова «антропос»: обращённый ввысь. Славянское составное слово «человек» особенно наглядно и глубоко раскрывает динамическую концепцию человека. Первый его компонент происходит от индоевропейского *kel - «расти», «подниматься», «возвышаться». Что же возвышается в человеке? На этот вопрос отвечает второй компонент, родственный словам «вечность», нем. ewig - «вечный», греч. άίών - «век», «жизнь», «вечность», лат. aevum - «вечность». В основании слов, обозначающих

вечность, лежит корень со значением живой, живительной силы. Славянское слово vekъ также являет собой обозначение жизненной силы, возвращающей человека в исходное состояние цельности и нетронутости» [3, с. 35-36].

Следует отметить, что «этимологическое мышление», философско-эстетическая направленность на слово в его сокровенном, запечатлённом в звуковом облике смысле чрезвычайно характерна для А.Тарковского. Он пишет в стихотворении «Словарь»: «...Я жил во времена, / Когда народа безымянный гений / Немую плоть предметов и явлений / Одушевлял, даруя имена» (1,190). В стихотворении, посвящённом памяти Н.Заболоцкого, А.Тарковский переосмысляет именно слово «человек»: «Не человек, а череп века, / Его чело, язык и медь» (1,97). В одном из стихотворений цикла «Памяти А. А. Ахматовой», он «этимологизирует» её имя и фамилию, исходя из их звучания:

В горле стоит
небесная синь -
твои ледяные А:

Имя твоё
Ангел и Ханаан,
ты отъединена...(1,315; курсив наш.-С.К., Р.И.)

Примеры можно было бы продолжать, но для нас важно другое. А.Тарковский мог и не знать всей полноты этимологических разысканий, о которых мы говорили выше. Но сам вектор «направленности на слово» приводит к тому, что стихотворение «Руки», взятое в полноте прямых и символических смыслов, представляет собой как бы развёрнутую этимологию слова «человек» в разных языках, причём эта «этимология» становится воплощённой поэтической философией. Эта философия типологически близка философии христианской. Человек занимает особое, центральное место в творении: в нём соединены земное и небесное начало, мир видимый и мир невидимый. В мир видимый он погружён телом, но человеческая душа роднит его с миром ангельским. Эта центральность положения человека в мироздании как один из важнейших мотивов поэзии А.Тарковского афористически выражена в следующих строках: «Я человек, я посредине мира, / За мною мириады инфузорий, / Передо мною мириады звёзд. / Я между ними лёг во весь свой рост - / Два берега связующее море, / Два космоса соединивший мост» (1,172).

Своеобразным религиозно-философским комментарием к стихотворению А.Тарковского «Руки» могли бы послужить мысли С.Франка о метафизике человеческой жизни, которые он высказывает в книге «С нами Бог»: «Для христианства <...> существенно, что самый центр тяжести интереса человеческой души переносится из «этого» мира в иной, незримый, «небесный» мир. В человеке пробуждается сознание, что, как бы сильны ни были интересы, приковывающие его, через посредство его тела, к земному миру, его настоящая родина, твёрдая почва, на которой он может укорениться, находится в “ином

мире”, “на небесах”...» [5, с. 295]. Интересно, что в стихотворении «Руки» есть строки, которые о полюсе «неба» говорят как о своеобразной «почве»: руки «врастают» в небо («И в небо мои пятизубцы / Двумя якорями вросли»). Но небо, как видно из этой строки - ещё и глубина, отсюда - образ рук-якорей.

Телесно-чувственный аспект, в зоне которого разворачивается диалектика земного и небесного начал человеческой жизни, в своей сердцевине содержит духовно-душевную отнесённость. Центр такой отнесённости - сердце человеческое. С.Франк пишет: «Человеческое сердце - что бы ни думал сознательно сам человек - так устроено, что центр его тяжести, точка его опоры находятся в ином месте вне круга его чувственно-телесного бытия. Оно может сохранять равновесие, только если на его весах чаша, находящаяся в незримой глубине, в «ином» измерении бытия, нагружена; стоит ей быть пустой, как другая, выступающая наружу чаша весов, в лице которой человек есть соучастник «этого» мира, бессильно падает на землю...» [5, с. 296].

Ещё один смысловой аспект анализируемого стихотворения состоит в том, что оно представляет собой развёрнутую метафорическую перифразу евангельских выражений «не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом Божиим» (Лк.4, 4)» и «будешь иметь сокровище на небесах» (Лк. 18, 22). Именно эти евангельские «посылы» являются тем «зерном», из которого вырастает «колос» стихотворения.

Ещё более сложное соотношение «евангельского зерна» и «колоса» мы находим в стихотворении «Только грядущее», где слова Христа: «Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее» (Лк. 9, 24) трансформированы в строку «Хвала тому, кто потерял себя!». Собственно, первая часть стихотворения представляет собой метафорическое разворачивание именно этой строки; сюжет стихотворения строится как поэтапное вызревание новой души в человеческом теле, как её строительство, причём этот процесс дан в категориях земного начала через те знаки, о которых речь шла выше:

Рассчитанный на одного, как номер
Гостиницы - с одним окном, с одной
Кроватью и одним столом, я жил
На белом свете, и моя душа
Привыкла к телу моему. Бывало,
В окно посмотрит, полежит в постели,
К столу присядет - и скрипит пером,
Творя свою нехитрую работу.

А за окном ходили горожане,
Грузовики трубили, дождь шумел,
Посвистывали милиционеры,
Всходило солнце - наступало утро.
Всходили звёзды - наступала ночь.

И небо то светлело, то темнело.

И город полюбил я, как приезжий,
И полон был счастливых впечатлений,
Я новое любил за новизну,
А повседневное за повседневность,
И так как этот мир четырёхмерен,
Мне будущее приходилось впору.

Но кончилось моё уединенье,
В пятнадцатирублёвый номер мой
Ещё один вселился постоялец,
И новая душа плодиться стала,
Как хромосома на стекле предметном.
Я собственной томился теснотой,
Хотя и раздвигался, словно город,
И слободами громоздился.
Я
Мост перекинул через речку.
Мне
Рабочих не хватало. Мы пылили
Цементом, грохотали кирпичом
И кожу бугорчатую земли
Бульдозерами до костей срывали. (1, 61-62)

Вслед за этими строками идут четыре строчки, каждая из которых начинается словом «хвала»: «Хвала тому, кто потерял себя! / Хвала тебе, мой быт, лишённый быта! / Хвала тебе, благословенный тензор, / Хвала тебе, иных времён язык!»(1,62). Структура этой части стихотворения отсылает нас к структуре евангельских блаженств, о которых речь идёт в пятой главе Евангелия от Матфея.[1]

Можно сказать, что человек, «потерявший душу свою», - это тот, кто в своей жизни осуществляет евангельские блаженства. Поэтому строка «Хвала

---

[1]

3.Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное. 4.Блаженны плачущие, ибо они утешатся.

5.Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю.

6.Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся.

7.Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут.

8. Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят.

9. Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божьими.

10.Блаженны изгнанные за правду ибо их есть Царство Небесное.

11.Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня;

12.Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах; так гнали и пророков бывших прежде вас. (Мф. 5, 3-12).

тому, кто потерял себя!» - стяжённое и трансформированное выражение сути всех евангельских блаженств. Евхаристический же строй и смысл этих строк (хвала и благодарение) несомненен. Следовательно, в анализируемых четырёх строках мы находим смысловое объединение евангельских «блаженств» с тем евхаристическим началом, о котором речь шла в процессе анализа стихотворения «За хлеб мой насущный, за каждую каплю воды».

В стихотворении «Только грядущее» перед нами внутреннее состояние человека, разворачивающееся в двух системах координат: в одной системе - обыденная реальность жизни, в которой, однако происходит некий «прокол» («В пятнадцатирублёвый номер мой / Ещё один вселился постоялец»). Этот «прокол» становится туннелем, через который совершается переход в иную систему координат, в иное физическое и метафизическое пространство. В структуре анафорической «хвалы» есть элемент, который выделен поэтом: каждая строка, начинающаяся словом «хвала», заканчивается восклицательным знаком, кроме одной: «Хвала тебе, благословенный тензор». Эта строка соединена со следующей запятой, которая указывает нам на то, что «благословенный тензор» и «иных времён язык» в данном случае являются синонимами. Слово «тензор» - математический термин; одной из функций тензора является переход из одной системы координат в другую. Следовательно, это слово в духовном пространстве стихотворения играет особую роль. Не случаен здесь парадоксальный эпитет «благословенный» (по отношению к обычному математическому термину это слово вряд ли применимо). Но, безусловно, слово «тензор» употребляется здесь в особом значении. Однозначный, чётко очерченный в своём значении термин преображается в символ. Из обычного четырёхмерного мира (четвёртая координата - время: «И так как этот мир четырёхмерен, / Мне будущее приходилось впору») герой стихотворения «выпадает» и предстаёт перед ликом самой вечности, для которой вся последовательность исторических событий «свёртывается» и предстаёт в едином срезе вечного «сейчас». Однако путь в вечность лежит в возвращении к истокам. «Я перед ним из «Слова о полку»,- пишет А.Тарковский, воссоздавая монументальный образ русской земли, явленный в великом памятнике русской литературы.

В глубинном слое стихотворения происходит сложное взаимодействие знаков земного начала: образ тела - гостиничного номера - является видоизменённым аналогом дома - образа, о котором мы говорили выше и который представляет категорию «земное». Процесс перехода человеческой души в иную систему координат метафорически представлен, с одной стороны, как поэтапная трансформация с укрупнением масштаба: человек - гостиничный номер, человек - город, громоздящийся слободами, человек - земля; с другой, как углубление, прохождение сквозь землю, сквозь культурные пласты к началу национального бытия. Парадоксальным образом углубление в «земное» начало оканчивается выходом в небесное: трансформированная евангельская цитата, о которой мы говорили выше, акафистное «эхо» в четырёх «хвалах» стихотворения здесь являются своего рода «ризой» небесного начала бытия.

Главный объект хвалы - «благословенный тензор», «иных времён язык» - это то, благодаря чему совершилось таинство рождения нового человека и переход его в иную систему координат. Эти понятия прячут в себе отблеск того света, который исходит от Благой Вести, преображающей ветхого человека в нового.

Величественный и страшный процесс перерождения человека, который предстаёт перед нами в этом стихотворении, аналогичен процессу перехода от ветхозаветных заповедей к заповедям блаженства, само возникновение которых стало возможным потому, что на земле явилось Само Небо - Христос.

Основой большинства стихотворений А.Тарковского является память о том, что в подлинной человеческой жизни *по подобию* происходит то же, что происходило с Христом. В наиболее явственном виде мы встречаемся с этой памятью в стихотворении «Как Иисус, распятый на кресте»:

Как Иисус, распятый на кресте,
Зубец горы чернел на высоте
Границы неба и приземной пыли,
А солнце поднималось по кресту,
И все мы, как на каменном плоту,
По каменному океану плыли.

Так снилось мне.
Среди каких степей,
В какой стране, среди каких нагорий
И чья душа, столь близкая моей,
Несла своё слепительное горе?
И от кого от пращуров моих
Я получил наследство роковое -
Шипы над перекладиной кривою,
Лиловый блеск на скулах восковых
И надпись над поникшей головою?(2,70).

В первых двух строках стихотворения мы сталкиваемся с неожиданным сравнением: «зубец горы» сравнивается с Распятым на кресте Христом. Как кажется на первый взгляд, этот образ имеет чисто зрительную природу, а неожиданность сопоставления «снимается» тем, что перед нами - реальность сна. Дальнейшее развитие сюжета стихотворения - своего рода «распространение» этой реальности, которое дано в категориях земного и небесного начал. Но логика сна приводит к прямому отождествлению горного пика и креста, являющегося центром мира: по кресту «поднимается солнце», а у подножия его - всё человечество. Вторая часть стихотворения переводит действие из плана внешней действительности, как бы увиденной со стороны, в план внутренний. А.Тарковский говорит о таинстве своей жизни, своей души,

которая «по подобию» переживает то же, что переживал Господь в Своём распятии.

Но такое восприятие собственной души есть её преображение: именно поэтому появляется во второй части стихотворения образ «*слепительного горя»*. Митр. Антоний в одной из своих проповедей пишет: «...бывает, что предельный ужас боли, горя пробивается до самых недр человека и *сияет обратно светом*, когда это горе, эта боль не соединяются ни с горечью, ни с мстительностью, а остаются в чистоте *распятием* человека, ужасом, который его обдал. Из этих образов мы можем понять, что случилось на Фаворской горе, когда Христос стоял между Моисеем и Илией - один представлял Закон, другой - всех пророков - и беседовал с ними о том, чему надлежит быть, о том, что идёт Он теперь на смерть, на распятие по любви божественной и по своей человеческой отдаче для спасения мира. В этот момент *пробился божественный свет, охватил всё Его естество, и ответно воссияла Его человеческая* природа, отдавшаяся до конца Живому Богу на смерть» [1, с. 45] (курсив наш. - С.К., Р.И.). Толкование митр. Антония позволяет раскрыть соотношение божественного и человеческого пути, явленного нам в стихотворении А.Тарковского.

Все многочисленные образы мучительного расставания с самим собой, перерождения души связаны в творчестве А.Тарковского именно с таким пониманием преображения.

Библиографический список:

1 Антоний (Блум), Митрополит Сурожский. Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Проповеди. - Клин, 1999.
2 Лиснянская И. Отдельный // Лиснянская И. Хвастунья. - М., 2006.
3 Медушевский В. Внемлите ангельскому пенью. - Минск, 2000.
4 Тарковский А. Собрание сочинений: в 3 т. - М., 1993.
5 Франк С. С нами Бог // Франк. С. Духовные основы общества. - М., 1992.

Иванов Е.М.
К.филос.н., доцент. СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

ПОЧЕМУ НЕ ВОЗМОЖЕН ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ

Прежде всего, заметим, что существует гносеологический парадокс, связанный с предположением о возможности полной машинной имитации функции человеческого сознания. Предположим, что мы создали функциональный компьютерный эквивалент мозга человека, при этом, весьма отличный от него структурно (т.е. сделанный не из «мяса», а, скажем, из кремниевых микросхем). Т.е. это устройство с такой же как у мозга «макрофункцией» (отношением «вход-выход», где «вход» - сенсорные воздействия, а выход – поведенческие реакции). Предположим, что мне удалили половину мозга (одно из полушарий) и на его место поставили функционально эквивалентный этому полушарию компьютер. Человек может вполне адекватно существовать и с одним полушарием. Поэтому мыслима ситуация: по четным

дням у меня включается «мясное» полушарие», а по нечетным «машинное». Смогу ли я заметить разницу в своем состоянии по четным и нечетным дням?

Если действительно «машинное» полушарие полностью функционально эквивалентно удаленному «мясному», то, очевидно, я не смогу самостоятельно определить: что во мне сейчас работает – нейроны или транзисторы. В силу постулируемой эквивалентности, «машинная» часть мозга будет реагировать на все внешние сигналы точно также как «мясная». В частности, на аналогичные вопросы она будет давать аналогичные ответы. Поэтому на вопрос (заданный в нечетный день): обладаешь ли ты такими же как и вчера зрительными, слуховыми и прочими ощущениями, «машинный мозг» естественно ответит утвердительно. Хотя, с другой стороны, используя аргумент «Китайской комнаты» Д. Серла (1) можно показать, что реализация соответствующего машинного алгоритма наверняка не будет сопровождаться адекватной данной ситуации феноменологией. Т.е., например, вместо цвета «машинный мозг» может использовать для обозначения длины электромагнитных волн двоичные коды, штриховку, надписи и т.п. Кроме того, феноменология может отсутствовать вовсе. Тогда возникает парадоксальная ситуация: не зная, какая из частей мозга сейчас включена, я не смогу дать даже сам себе отчет в том, вижу ли я, например, цвета или есть ли у меня вообще феноменальные переживания на данный момент. Это противоречит нашей интуитивной уверенности в том, что мы способны совершенно достоверно описывать содержание нашего собственного внутреннего мира. Т.о. если искусственный интеллект, функционально эквивалентный естественному, возможен, то наши знания о собственных ощущениях оказываются принципиально недостоверными, что противоречит нашей интуиции и ведет к абсолютно радикальному скептицизму. Если мы хотим сохранить позицию здравого смысла и избежать скептицизма, мы должны признать: если я способен достоверно знать о собственных ощущениях, то искусственный интеллект, эквивалентный естественному, принципиально не возможен.

Но такое заключение противоречит натуралистической позиции, объявляющей сознание функцией мозга, а мозг – своего рода «мясным» сетевым компьютером. Согласно У.С. Маккаллоку и У. Питтсу, – любая формальная нейронная сеть может быть имитирована с помощью машины Тьюринга (и наоборот). Поэтому не видно каких–либо принципиальных препятствий на пути создания компьютерного (весьма разнообразно, при этом, структурно устроенного) аналога человеческого мозга. Так что, в рамках натурализма, описанный парадокс «принципиальной недостоверности описания собственного внутреннего мира» принципиально неразрешим.

На наш взгляд, единственных выход – отказаться от натурализма (по сути, материализма) и перейти на иную метафизическую позицию. Например, данный парадокс исчезает, если мы встанем на позицию объективного идеализма и будем полагать, что не мозг производит (функционально и феноменально) сознание, а, напротив, мозг – есть одно из порождений (мирового) сознания, наряду с другими чувственно воспринимаемыми нами

объектами. В этом случае невозможность искусственного интеллекта совершенно очевидна. Сознание порождает мозг также, как оно порождает и компьютер – как части порождаемой им Вселенной. Поэтому компьютер, который, по сути, в данном случае лишь эмулируется некоторой малой частью вычислительной мощности сознания, никогда не сможет по своей интегральной производительности сколь-нибудь приблизиться к сознанию. Здесь уместна следующая «компьютерная» аналогия. Предположим, что мы с помощью некого компьютера А эмулируем «виртуальный» компьютер В, а также создаем «внешнюю» для него «среду» (Мир), с которой он может как-то взаимодействовать. Ясно, что компьютер В всегда будет менее мощным чем А (т.к. для его эмуляции используется лишь часть вычислительных ресурсов А), и никогда не сможет, в свою очередь, эмулировать функцию А.

Человеческое (эмпирическое) сознание в этой метафизической схеме «укоренено» в мировом сознании и, следовательно, способно, помимо ресурсов мозга, непосредственно (но все же в рамках каких-то ограничений) использовать и ресурсы мирового сознания. Машина же использовать такие дополнительные ресурсы не может. Поэтому машинная имитация даже ограниченного эмпирического человеческого сознания оказывается принципиально не возможной и описанные выше парадоксы исчезают. Также как исчезают и многие другие парадоксы, порожденные натурализмом. Например, легко ответить на вопрос Чалмерса (2) «почему психические функции не могут протекать «в темноте» (т.е. без феноменального сопровождения). Ответ прост: без «света сознания», т.е. актуализации субъективных феноменов вообще ничего не происходит, поскольку всякая динамика сознания (а, следовательно, и динамика любых порожденных сознанием вещей) возможна лишь как процесс последовательной (случайной или целесообразной) актуализации (перевода в чувственный план) потенциальных (смысловых) содержаний мирового сознания. (Эта точка зрения согласуется с квантовомеханической картиной мира, в которой какие-либо события происходят лишь при наличии наблюдателя, способного эти события осознать и зарегистрировать. См. Подробнее мою статью «Сознание в квантовом мире» (3)).

Несколько слов о соотношении функционального и феноменального. Функционалисты правы в том, что отрывать их друг от друга нельзя. О феноменальном мы узнаем только через функцию (то или иное действие, рефлексивный отчет и т.п.). Феномены не пассивны – они действуют – иначе невозможно было бы о них сообщать вовне. Поэтому между функцией феноменологией должна быть однозначная неразрывная связь. Но эта связь осуществляется совсем не так, как понимают функционалисты. А они понимают эту связь так: как только возникает специфическое функциональное отношение на макроуровне по типу «вход»-«выход», то независимо от микроуровня (т.е. от структурно-операционального обеспечения этого функционального отношения) автоматически возникает соответствующая феноменология (Например, если макрофункция соответствует распознаванию

образа – автоматически возникает чувственное восприятие этого образа, причем такое же как у человека). Этот тезис прямо опровергается «Китайской комнатой» и рядом других антифункционалистских аргументов (инверсия спектра и т.п.). В этих примерах как раз демонстрируется случай, когда макрофункция тождественна человеческой, но адекватной этой функции феноменологии не возникает (так человек в Китайской комнате не понимает китайского, хотя с позиций внешнего наблюдателя такое понимание функционально имеет место). Поэтому связь феноменологии и функции нужно мыслить иначе: не функция порождает феноменологию, но сама функция осуществляется только за счет динамики феноменального мира (здесь можно привести такую аналогию: я вижу движение машины на экране телевизора не потому, что у этой нарисованной электронным лучом машины работает двигатель и другие механические узлы, а потому что кадры на экране подобраны в такой последовательности, что они создают видимость ее движения).

Далее встает вопрос: какие же конкретные причины могут оказаться непреодолимым препятствием для создания искусственного интеллекта? Дж. Лукас и Р. Пенроуз (4) как известно, выдвинули т.н. «геделевский аргумент» против искусственного интеллекта. По их мнению, из теоремы К. Геделя о неполноте формальных систем вытекает принципиальное отличие машинного и человеческого интеллекта. Действительно, теорема Геделя утверждает, что для содержательно богатых непротиворечивых формальных систем (исчислений) множество содержательно истинных формул всегда больше множество доказуемых формул (при любой заданной дедуктике). Т.е. для таких систем всегда можно построить формулу, которая будет содержательно истинной, но недоказуемой. Отсюда следует, что содержательная истинность принципиально не формализуема и, следовательно, не формализуема способность человека различать ложные и истинные суждения. Т.е. «геделевский аргумент» указывает на принципиальное различие между машинным и человеческим интеллектом и, в частности, исключает возможность алгоритмической имитации человеческого интеллекта. Однако, с нашей точки зрения «геделевский аргумент» сам по себе не накладывает каких-либо ограничений на сколь угодно точное алгоритмическое моделирование человеческого мышления.

Дело в то, что теорема Геделя имеет отношение лишь к бесконечным множествам формул того или иного исчисления. Истинность или ложность любого конечного множества формул принципиально всегда можно установить, например, с помощью экспертных оценок. Человек конечное существо, т.к. имеет конечное (хотя и очень большое) число возможных сенсорных входов (в силу ограниченной разрешающей способности наших рецепторов) и живет ограниченное число лет (следовательно, и число возможных последовательностей сенсорных входов хотя и астрономически велико, но, все же, конечно). Также конечно число возможных реакций на те или иные сенсорные стимулы и любые их конечные временные последовательности. Любая функция, отображающая одно конечное множество в другое конечное

множество принципиально вычислима (хотя бы путем сплошного перебора всевозможных сочетаний входов (и их конечных временных последовательностей) и выходов. Среди «функциональных таблиц», описывающих всевозможные такие сочетания наверняка будет и подмножество таблиц, описывающих «нормальное» человеческое поведение во всех возможных ситуациях, создаваемых внешним миром. Если геделевский аргумент верен, то различие между человеком и машиной можно выявить только «на бесконечности», т.е. при условии неограниченной продолжительности жизни человека. Но алгоритм поведения можно попытаться выявить и другим способом – например, исследуя строение человеческого мозга (а не наблюдая за реакциями человека на внешние стимулы). В таком случае единственное практически важное следствие «геделевского аргумента» - мы можем в случае его истинности утверждать, что исследования мозга не дадут нам желаемого алгоритма просто потому, что его не существует. Но этот вывод кажется парадоксальным, если опять же принять натуралистическую концепцию, объясняющую сознание функцией мозга. Если сознание – это функция «мясного» биокомптьютера (нейронной сети), то она (эта функция) наверняка, как мы отмечали выше, поддается изучению и, следовательно, поддается алгоритмической имитации (любая нейронная сеть как алгоритмическое устройство согласно результату Маккалока и Питса функционально эквивалентна некоторой машине Тьюринга). Таким образом, если геделевский аргумент истинен, то это означает, что сознание не является лишь функций мозга и существует некая экстрасоматическая составляющая сознания, существенно расширяющая его функциональные возможности. Именно эта составляющая и является алгоритмически невоспроизводимой, т.е. не может быть описана какой-либо конечной совокупностью инструкций.

Если не существует чисто логических причин, исключающих возможность сколь угодно точной алгоритмической имитации человеческого интеллекта, а, с другой стороны, такая возможность, как мы видели выше, порождает гносеологический парадокс, выражающийся в неспособности достоверно обнаруживать собственное феноменальное сознание при условии возможности полной машинной имитации его функции, то должна быть какая-либо иная причина невозможности искусственного интеллекта. Такой причиной, очевидно, может быть лишь ограниченность вычислительных ресурсов, а именно недостаточная производительность (скорость) вычислительных машин. Действительно, мы знаем, что исследования в области интегрального интеллекта были свернуты еще в 70- годы прошлого века просто потому, что попытки применения алгоритмов искусственного интеллекта к реальным задачам (таким, как понимание естественного языка, машинный перевод, компьютерное зрение, тест Тюринга и т.п.) неизменно сталкивались с «комбинаторным взрывом» - экспоненциальным ростом числа вариантов, которые машина должна была исследовать. Как известно, существует класс предельно сложных переборных задач, для которых количество необходимых проверок растет экспоненциально с линейным ростом размерности задачи (т.н.

NP -полные задачи). Примерами могут служить задача о коммивояжере, задача выполнимости булевых алгебр, существование целочисленного решения системы линейных неравенств и т.п.). Есть все основания думать, что и типичные задачи искусственного интеллекта относятся к этому же классу предельно сложных проблем. (Для них даже придумали неформальное название: AI- полные проблемы, по аналогии с NP –полными проблемами).

Легко понять, что если искусственный интеллект претендует на реальное понимание ситуации или естественного языка, он неизбежно сталкивается с комбинаторным взрывом. Действительно, понимание всегда предполагает соотнесение с контекстом. Но любой контекст также имеет некоторый смысл, который раскрывается черед другой контекст и т.д.

Ясно, что при таких условиях полное понимание чего-либо возможно лишь путем соотнесения объекта понимания с универсальным контекстом, который есть не что иное как интегральная картина мира - совокупность всех знаний и представлений субъекта об окружающей реальности и о самом себе и собственном месте внутри этой реальности. Причем понимание предполагает не просто отнесение к статичным элементам картины мира, но и знание предыстории, возможных вариантов развития событий и т.п., т.е. учитывается не только множество возможных элементов картины мира, но и множество способов их группировки, построения из них различных причинно-следственных, пространственно-временных и прочих последовательностей. Если реальную жизнь уподобить шахматной игре, то это будет игра, в которой могут изменяться и размеры игрового поля, и правила игры, и число фигур, и их функции. Уже в простых шахматах возникает комбинаторный взрыв, поскольку общее число возможных партий составляет примерно 10120. Тем более он неизбежен, когда мы играем в игру называемую «реальная жизнь».

Но может быть когда-то в будущем мы сможем построить такие суперкомпьютеры, которые смогут справиться с упомянутым «комбинаторным взрывам»? Здесь, нужно отметить, во-первых, физические границы роста производительности компьютеров. Мы не можем сделать процессор меньше атома водорода, не сможем превзойти скорость света, не можем обойти квантовые ограничения (в частности, связанные с соотношением время-энергия. Даже возможности квантовых компьютеров ограничены. Еще в 1980-е годы Левитин выделил элементарную квантовую операцию, самое базовое действие, которое может выполнить квантовый компьютер. В недавней статье Левитин и Тоффоли (5) вывели значение минимального отрезка времени для осуществления этой операции, что устанавливает предельную скорость для любых возможных компьютеров. Они рассчитали, что на каждую единицу энергии идеальная квантовая вычислительная машина обеспечит не более чем 1024 операций в секунду. Преодолеть этот предел не сможет ни один компьютер. Можно было бы использовать принцип параллельных вычислений, загрузив элементы задачи в большое число таких оптимальных компьютеров. Однако распараллеливание также имеет предел. Чем больше процессоров – тем больше времени нужно для обмена данными между ними, и если это время

превышает длительность одного вычислительного такта - то выигрыш в скорости вычислений теряется (По некоторым оценкам, система, состоящая из процессоров максимального быстродействия, не может состоять более чем из 300 таких вычислительных единиц (6)). Кроме того, Многие задачи вообще не допускают распараллеливания, да и сама задача оптимально распределения ресурсов между параллельно работающими процессорами является достаточно сложной и с ростом числа процессоров будет все больше поглощать вычислительных ресурсов).

Однако рассмотренный выше гносеологический парадокс требует, абсолютных гарантий невозможности создания машинного эквивалента человеческого интеллекта. Такие гарантии может дать лишь рассмотренная выше идеалистическая модель мироздания, в которой не сознания производно от материи, а материя - производна от сознания. Ясно, что даже если мы переработаем всю материю Вселенной в оптимальные по производительности компьютеры, их суммарная мощность не сможет превзойти вычислительную мощность сознания, поскольку все эти компьютеры эмулируются самим же сознанием. Только в этом случае мы можем быть абсолютно уверены, что искусственный интеллект никогда не будет создан, а, следовательно, никогда не возникнет описанный выше «гносеологический парадокс».

Библиографический список:

1 Серл Дж. Разум мозга - компьютерная программа?// В мире науки. 1990. №3. С.7-13.
2 Chalmers D.J. Facing Up to the Problem of Consciousness // Journal of Consciousness Studies. 2 (3). 1995. P. 200-219.
3 Иванов Е.М. Сознание в квантовом мире. Квантовая Магия, том 5, вып. 3, стр. 3201-3223, 2008.
4 Lucas J.R. Mind, Machines, and Godel // Philosophy, 1961, 36, pp. 112-127; Penrose R. Shadows of the Mind. L., 1993.
5 Levitin. L B. , Toffoli T. The fundamental limit on the rate of quantum dynamics: the unified bound is tight // arXiv.org > quant-ph > arXiv:0905.3417v2.
6 Дорфман В.Д., Иванов Л.В. ЭВМ и ее элементы. Развитие и оптимизация. М., 1988.

◈

Городнёва М.С.
К.филос.н., доцент. СГТУ им. Гагарина Ю.А. (Саратов)

ИДЕАЛ ЧЕЛОВЕКА В БОГОСЛОВИИ ПРЕП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

Согласно христианской онтологии, всё, что существует истоком имеет Божественное бытие и возвращается в Него, и в этом ключе логичнее размышлять о человечестве в целом, нежели о конкретном человеке. Однако возникает вопрос о статусе личностного существования. В данном отношении взгляд преп. Максима личностен: человек обуздав свою природу, направив волю к Богу при стяжании Божественной милости имеет возможность войти в бытие

нетварного, того, что действительно существует:«расстояние и различие между нетварным и тварным бесконечно» (Amb. 10. 23; PG 91, 1260 C). Тварное и нетварное – мерности онтологически чуждые друг другу, находящиеся на разных уровнях бытия, не соприкасаются друг с другом. Такую ситуацию преп. Максим характеризует следующим образом: «действительно существует «бездна», великая и ужасная, между Богом и человеком» (Amb. 10. 23; PG 91, 1172 C).

Безусловно, богословие преп. Максима о ситуации человека в бытии органично вписывается в его учение, являясь своего рода смысловой квинтессенцией. Говоря об онтологической пропасти между Божественным и тварным, богослов в то же время показывает и взаимосвязь между ними. В этом плане преп. Максиму удается избежать как философского, так и гностического дуализма. Согласно воззрениями преп. Максима, только человек, который объединяет модальности, начиная с преодоления своего разделения на мужское и женское начала, способен соединить остальные разделения вселенной, прийти к Богу как основе всего (Amb. 10. 41; PG, 91, 1305.). Взаимосвязь между тварной и нетварной природой выражается в понятиях трансцендентного и добродетельного.

Излагая свои антропологические воззрения, преп. Максим опирается на святоотеческую трактовку о трех состояниях человеческой истории:

– первозданное состояние человека до грехопадения в прошлом;

– греховное и противоестественное состояние в настоящем;

– возрожденное, обоженное состояние человеческого существа в будущем.

Для первого этапа характерно состояние человека как образа и подобия Божьего. В данном контексте образ и подобие выступают онтологическими параметрами. Образ Божий даруется с момента сотворения и неизменен в нем. Деятельным проявлением Образа, согласно преп. Максиму, является разум, который отражает Божественный Логос, Слово Божие: « Разумным [существам] присуща естественная красота – слово» [6]. Подобие раскрывается в духовной чистоте, нетленности, бесстрастности по отношению к чувственному, нравственности. Подобием обладал первый человек Адам до грехопадения.

По мнению преп. Максима, человек наделен «синтетической природой» [1, с. 126], связуя оба мира. Наличие души и тела в природе человека дает ему особое преимущество и является выражением духовного и материального миров. По словам преп. Максима «весь мир, состоящий из видимых и невидимых [существ] подобен человеку, а человек, состоящий из тела и души, называется миром» [4, с. 162].

Понятие о невольном или вынужденном характере возникновения сложных природ, в том числе человеческой, играет важную роль в антропологи преп. Максима. В первую очередь, он учит об одновременности появления души и тела, в соответствии с единым логосом человеческой природы, что выступает прямым доказательством принудительного (необходимого) характера их соединения (Opusc.5). Учение о необходимом (принудительном) характере

образования сложных природ применяется богословом в полемике не только с монофизитской христологией, возникшей у моноэнергитов, но и с самим моноэнергизмом [2, с. 551].

Характеризуя идеальное состояние человека, преп. Максим опирается на труды Григория Нисского. Человек был свят во всех своих проявлениях, был в гармонии со всем бытием, был бессмертен и нетленен.

Функция человека первозданного заключалась в преодолении разделений, возникших в результате творения всего сущего. Акт творения прошел через следующие разделения [3, с. 63]:

1. Созданное и Несозданное;

2. Выступает на уровне сотворенного: творение делится на чувственное и умопостигаемое;

3 Чувственное: на небо и землю;

4. Земное: на рай и вселенную;

5. В человеке: на мужское и женское.

Преодолев разделения, человек через себя должен был объединить мир и сам соединиться с Богом.

Обладая возможностью свободного выбора, человек совершает грехопадение, вследствие чего его воля распадается на желание и выбор. Под выбором имеется в виду рассудочная (гномическая) воля, которая представляет собой не просто желание как таковое, а желание чего-то определенного, для такой воли характерна неустойчивость и колебания от одного полюса к другому (между добром и злом). Для гномической воли постоянно стоит выбор между пристрастиями и симпатиями, она пстоянно отвлечена от созерцания Бога.

Преп. Максим различает три способа проявления человеческой воли: естественный (природный), выступая в согласии с Богом, противоестественный, когда она в разладе с Ним, сверхъестественный, когда она вступает в «единение», «всецелое схождение» с Божественной волей. Последнему способу соответствует обоженное состояние человеческой природы, когда обновляется тропос ее существования: «Не быть в разладе не достаточно для единения (΄ένωσιν), ибо все, что ни есть естественного, то есть безупречного, не противно Богу, но и не является непременно с Ним единенным. А обоженное…во всех отношениях и непременно является единенным (ήνωμένον)» (Opusc.20 PG. 91, 236A-B).

Согласно преп. Максиму Исповеднику, свобода выбора всегда несовершенна, она ограничена. Это иллюзия падшей человеческой природы. Совершенный человек не нуждается в выборе гномической воли, так как он знает добро естественным образом, и акт его свободы подтвержден знанием о Боге. После грехопадения, человек утрерял подобие, и знание о Боге больше не принадлежит его естеству. Как следствие вместо собершенной свободы в человеке вступает в силу свобода воли, в которой «более потребности, нежели независимости» [1, с. 120]. Однако это положение не безысходно: даже после грехопадения естественное стремление к добру в человеке сохраняется,

остается возможность преодолеть эту расколотость благодаря искупительной жертве Христа.

В ситуации грехопадения вместо объединения разделенных модальностей утверждается разделенность, онтологическая расколотость, вместо преображения человеческой природы, она попадает в плен в область материально-чувственного. Страдание становится тропосом существования человеческого бытия.

После грехопадения смысл человеческого бытия меняется в силу «пропасти» между Богом и человеком, которую он преодолеть без Бога не в состоянии. Павший человек не может спасти мир, так как сам становится существом, которое нуждается в спасении, и как следствие Промысла, объектом спасения.

Таким образом, после грехопадения человек становится смертным, смертность преп. Максим понимает как «отдаление от Бога» [7, с. 169]. Происходит искажение составляющих душевную организацию человека: разум затуманен страстностью, и как следствие, теряет способность проникать в суть вещей. Витальная часть души наполняется похотью, а чувственная – преисполняется ярости. Человек, оставаясь по-прежнему образом Божиим, утрачивает в полной мере подобие Его. Человек в таком состоянии впадает в одержимость страстями, что есть болезнь воли. Немощь воли понимается преподобным как последствие от утраты знания о Боге, неведение разума. Опираясь в своем суждении на Григория Нисского, преп. Максим Исповедник утверждает, что «страсти были внедрены в человечество вследствие отпадения от совершенства. Через страсти вместо божественного образа тотчас вместе с преступлением заповеди стало явным и отчетливо видным в человеке его подобие неразумных животных» [6].

Корнем всего, согласно преп. Максима, является себялюбие, которое является «причиною всех страстных помыслов; ибо от него рождаются три главнейшие помысла вожделеющей части души: чревоугодия, сребролюбия и тщеславия. От чревоугодия рождается помысел блуда, от сребролюбия – любостяжания, от тщеславия – помысел гордыни; прочие же все следуют за каждым из сих трех» [6].

Соответственно, история падшего человечества делится на два периода: до Боговоплощения и после искупительной жертвы. Целью человеческой жизни, согласно христианской антропологии, становится стремление к спасению, обожению, получить свободу в Боге. Это есть участие в Божественном бытии. Через обоженного человека преобразуется весь тварный мир. Христианская жизнь предполагает применение своей свободы для достижения обожения. Однако когда оно достигнуто, свобода в инструментальном смысле больше человеку не требуется, хотя она в самом человеческом естестве сохраняется в природном смысле как «самовластие».

Целью сотворения человека, утверждает преп. Максим, было желание сделать его Богом, потому что нет ничего лучше Бога, а благодати Божественной свойственно направлять свое создание к наилучшему исходу.

Подобная установка воспроизводится в патристической традиции, в частности, у Григория Богослова. С одной стороны, никого невозможно обожить без участия его воли, его желания, но с другой стороны, невозможно творению обожиться только лишь собственным усилием, без встречного движения Бога.

Рассуждая в подобном ключе, преп. Максим приходит к выводу о том, что Боговоплощение Христа было предопределено изначально. Это событие не зависело напрямую от грехопадения. Даже в том случае, если бы Адам реализовал свою изначальную свободу выбора по природе (то есть в согласии с Богом, в пользу Бога), он все равно не сумел бы исполнить свое предназначение без Боговоплощения. Исторические обстоятельства грехопадения изменили условия Боговоплощения (Thal. LX.).

Как упоминалось ранее, спасение – есть состояние, в котором невозможно повторное грехопадение, и оно отлично от состояния первородного. Обожение как присноблагобытие (άεί εὖ είναι) следует относить к свободному выбору добродетели. По мнению преп. Максима, благобытие является выбором добродетели и зависит от нашей воли, а присноблагобытие представлено как результат совместной деятельности нашей воли и Божественной благодати (Amb. 65, 1392) [5].

Исследуя человеческую природу, преп. Максим различал несколько возможных онтологических статусов:

1. Эмпирический, в рамках которого человек способен выбирать между благобытием и злобытием, его воля подвержена колебаниям;

2. Вечное благобытие – достигается через принятие Божественной благодати;

3. Вечное злобытие – достигается через окончательное отвержение Бога.

В обожении человек по благодати становится тем, чем является Бог по сущности, приобретает качество нетварности, будучи по природе тварным: «Ибо говорят, что Бог и человек становятся образцами (парадигмами) друг для друга: Бог настолько вочеловечился для человека по средством человеколюбия, насколько человек самого себя для Бога, укрепившись любовию, обожил...» (Amb. 10, 1113 B) Преп. Максим в качестве тождественной присноблагобытию применяет категорию «Богом-бытие»: «человек становится Богом и от Бога Богом-бытие (τό Θεός είναι) приемлет» (Amb.7, 1084 A). Данная ситуация сродни тому, что Бог принял во Христе – данность бытия человеческой природы: Бог нас так возлюбил, чтобы «настолько нас обожить по благодати, насколько Он Сам, по домостроительству (нашего спасения), стал по природе человеком» (Thal. LX IV).

Таким образом, обожение дано человеку как возможность, а реализация осуществляется через соучастие воль Божественной и человеческой. Человеческая природа не исчезнет, логос останется неизменным, изменится тропос ее существования. Это говорит о том, что в обожении сохранится человеческая природа в целом и индивидуальность как субъект свободного выбора.

Библиографический список:

1. Бальтазар Х. Урс фон. Космическая литургия. Преподобный Максим Исповедник // Альфа и Омега. – 1998. №2 (16).
2. Беневич Г. И. Комментарии //Прп. Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologia et Polemica) / Пер. с древнегреч. Д.А. Черноглазова и А.М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и коммент. Г.А. Беневича. – Святая гора Афон; СПб: РХГА, 2014. – С. 551.
3. Ионайтис О.Б. Максим Исповедник: опыт христианской антроподицеи // Антроподицея: Сб. науч. ст. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003. – С. 63.
4. Максим Исповедник. Мистагогия // Творения преподобного Максима Исповедника. Книга 1: Богословские и аскетические трактаты. – М.: Мартис, 1993. – С. 162.
5. Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну (1 004 чтения) [Электронный ресурс] / Азбука Веры. Православная библиотека. – URL.: http://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/ambigvy_k_Ioannu/ (дата обращения 15.05.2015).
6. Преподобный Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию. Ист.: Maximi Confessons Quaestiones ad Thalassium, I (qu. I–LXI) [Электронный ресурс] / Азбука Веры. Православная библиотека. – URL.: http://azbyka.ru/otechnik/ Maksim_ Ispovednik/Voprosootvety_k_falassiyu/ (дата обращения 15.05.2015).
7. Святой Максим Исповедник. Четыре сотни глав о любви / Добротолюбие: дополненное. В 5 тт. Том 3. – М.: Сибирская Благозвонница, 2014. – С.169.

◈

Выборная Т.В.
Соискатель. СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

«ОДЕЯНИЕ ДУХОВНОГО БРАКА» ЯНА ВАН РЕЙСБРУКА: ПУТИ ЧЕЛОВЕКА К БОГУ

Ян ван Рейсбрук – фламандский мистик XIV-го века, причисленный к лику святых, автор нескольких трактатов.

Труды Рейсбрука повлияли на многих фламандских мистиков, образы из его книг нашли отражение в полотнах Босха. Также трактаты Рейсбрука высоко ценил Морис Метерлинк, переведший на французский язык «Одеяние духовного брака».

Рейсбрук не был проповедником, большую часть жизни он провел в созерцании. Основополагающими темами трактатов Рейсбрука были внутренняя жизнь человека, истинная любовь к Богу и важность христианских добродетелей.

«Одеяние духовного брака» – самый известный труд Рейсбрука, – повествует о пути человека к Богу. Рейсбрук полагает единение человеческой души с божественным разумом наивысшим блаженством. Путь к этому слиянию Рейсбрук описывает с помощью библейской притчи о двенадцати девах, ждущих Небесного жениха.

Невестой Рейсбрук называет человеческую природу, а женихом – Бога. Единение этой природы с Богом и является божественным браком, высшей целью человека.

Вступив в божественный союз, человек обретает внутреннюю свободу. По словам Рейсбрука, тот «может продвигаться вперед в высоте жизни, ибо он пребывает господином себя, в единстве и добродетелях».

В основе пути к этому единению лежит истинная любовь к Богу, переполняющая все человеческое существо.

«Человек, утвержденный в узах любви, – пишет Рейсбрук, – пребудет в единстве своего духа, и выйдет просветленным разумом».

Другими важными условиями для принятия Бога являются три основных добродетели и свободная воля.

Эти три добродетели – благость, праведность и смирение, – поддерживают человека перед могуществом Бога и позволяют расти в новых добродетелях.

Свободную волю человека Рейсбрук называет «царем души». Она оберегает душу от безнравственности.

На своем пути к Богу человек должен посредством знания очищать свою совесть от недостатков, поступать справедливо и благоразумно.

«Кто занял, сохранил и упорядочил таким образом царство своей души, – подводит итог Рейсбрук, – тот, любовью и добродетелями, вышел навстречу Богу, самому себе и своему ближнему».

Также Рейсбрук считает, что достичь божественного союза может даже грешник, в случае искреннего раскаяния, отречения от грехов и искреннего желания всегда служить Богу.

На пути к божественному единению человек сталкивается и с препятствиями.

Первым препятствием является непостоянство, мешающее достичь внутреннего единства. Вторым препятствием является упрямство, мешающее отринуть ненужные знания, открыться новому и творить добродетель. И, наконец, третьим препятствием является гордыня, мешающая принять божественную любовь.

Также Рейсбрук говорит об опасности непостоянства, в которое может впасть даже праведник, лихорадочно меняя образ жизни и убеждения. Непостоянство может привести человека к заблуждению, состоянию, в котором он не знает, что ему делать и становится невнимательным, сбиваясь с пути, ведущему к Богу.

Рейсбрук предупреждает об опасностях этих состояний и советует избегать их.

Также он утверждает, что душа человека не должна спать, ибо уснувшая душа, подобно уснувшей деве из притчи, не может достичь божественной благодати.

Но если человек отрекается от грехов и ведет праведную жизнь, приумножая добродетели, и внутренне совершенствуется, то он постигает блаженство в духовном союзе с Богом.

Библиографический список:

1 Метерлинк М. Сокровище смиренных – М. 1911. – с. 36 — 47.
2 Шафф. Ф. История христианской Церкви. Т. 6. – СПб. «Библия для всех», 2009. – с. 156 - 158.
3 Рейсбрук Ян ван. Одеяние духовного брака. [Электронный ресурс]. URL: http://www.rodon.org/ri/odb.htm
4 Словарь святых. Иоанн Рейсбрук. [Сайт]. URL: http://krotov.info/yakov/history/14_bio_moi/1381_reysbruk.htm
5 Дьяков Л. Тайнопись Иеронима Босха. [Электронный журнал «Дом Солнца»]. URL: http://www.sunhome.ru/journal/54582

Гаврилова А.С.
Студент. СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

ХРИСТОС КАК АГНЕЦ БОЖИЙ: ЕВАНГЕЛЬСКИЙ КОНТЕКСТ

Существует устойчивое мнение, что личности Иисуса Христа уже посвящено достаточно трудов в научном и богословском сообществах. В основном они посвящены проблемам историчности фигуры Христа, Его Богочеловеческой природы или Его роли Спасителя в судьбе человечества. В истории религиоведения известны следующие христологические школы: мифологическая, отрицавшая историчность Христа (Б. Бауэр «Критика Евангелия от Иоанна» 1840, «Критика синоптических евангелий»1842, «Христос и цезари», 1877; А. Древс «Миф о Христе» 1909), тюбингенская школа, делавшая упор на изображение Христа как человека (Ф. Штраус «Жизнь Иисуса» 1835, Ж.Э. Ренан «Жизнь Иисуса» 1863), экзистенциальная теология, характеризующаяся демифологизацией текстов Священного Писания и одновременным сохранением веру в божественность Христа (Р. К. Бультман «Новый завет и мифология» 1941, П. Й. Тиллих «Систематическая теология» 1951-1963), католическая (Фома Аквинский «Сумма теологии» 1265), протестантская (М. Лютер «Гейдельбергские тезисы» 1518), православная (С.Н. Булгаков «Агнец Божий» 1933, А.В. Мень «Сын Человеческий» 1969, А. Мацейна «Агнец Божий», 1966) теология, имеющие отличительные особенности в соответствии с катехизисами. Нами был выбран библеистический подход, который можно кратко сформулировать как «суждение о содержании текста, исходя исключительно из самого текста». В данной статье мы ставим своей целью проведение экспертизы допустимости употребления эпитета «Агнец Божий» по отношению к Иисусу Христу на основании слов Самого Христа, приведенных в канонических евангельских источниках: евангелий от Матфея, Марка, Луки, Иоанна. Задачами нашего исследования являются: анализ вышеприведенных источников на контекстуальное употребление словосочетания «Агнец Божий» и других,

сходных по смыслу определений; обнаружение ветхозаветных и новозаветных связей в области концепций «жертвы» и «спасения»; соотнесение тезисов проповеди Христа с церковным учением о «спасении через Жертву»; вынесение суждения о рамках правомерности использования выражения «Агнец Божий» применительно к фигуре Христа. Целесообразным представляется изложение материалов исследования в каноническом порядке, начиная с синоптических евангелий.

1 Евангелие от Матфея: великий Учитель.

В евангелии от Матфея Иисус Христос, прежде всего, изображается как Спаситель (Мф 1:21, «Он спасет людей Своих от грехов их») и проповедник, хотя к Нему также относятся определения: Царь Иудейский (2:2), Вождь (2:6), Назорей (2:23), Сын Божий (4:3), Господь (8:2), Сын Человеческий (9:6), Учитель (9:11). Матфей раскрывает Христа в большей степени, чем какой-либо другой евангелист, как наставника в духовной жизни, носителя Благой Вести о Царствии Небесном. Это отражено в преобладании религиозно-поучительного и притчевого содержания над биографическим, метафизическим и чудоописательным компонентами. Нагорная проповедь занимает главы 5-7. Притчи гл.9, 13, 15, 18, 20, 21,22, 25, поучения гл.10, 11, 12,16, 17, 19, 23, 24. Впервые Христос говорит ученикам о предстоящем распятии и воскресении только в гл.16:21, не связывая эти события с сотериологической миссией. Впоследствии Он повторяет это в гл.17:22-23 без каких-либо дополнительных объяснений, могущих обозначить ключевое значение крестной смерти для избавления всего человечества. В гл. 20 при вхождении с апостолами в Иерусалим Иисус снова произносит пророческие слова о Своей кончине, но в конце добавляет: «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (20:28), что, однако, по-прежнему не имеет прямой связи с ветхозаветным закланием агнца как акта искупительной жертвы. Христос позиционирует себя как «Сына Человеческого», «Учителя» (23:8) и «Наставника» (23:10). После апокалипсического пророчества, за два дня до Пасхи (гл.26:2, 12, 24, 45) следует последнее предупреждение о распятии. Во время собрания на тайной вечери «Иисус, взяв хлеб, благословил, преломил, дал им и сказал: приимите, ядите; сие есть Тело Мое. И, взяв чашу, благодарив, подал им: и пили из нее все. И сказал им: сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая» (26:26-28). Несмотря на возможность аллюзии с жертвенными приношениями, ясными для иудеев, Христос избегает этого сравнения, не раскрывая смысл искупления кровью. Как будто намекая на принципиально новое понимание спасения как такового. Если бы крестная смерть была единственно возможным обретением вечной благодати для всего человечества, можем ли мы с уверенностью сказать, что, несмотря на это, Христос дважды бы обращался с пламенной молитвой к Отцу Небесному? Иисус, «отойдя немного, пал на лице Свое, молился и говорил: Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты» (26:39), и немного позднее: «Еще, отойдя в другой раз, молился, говоря: Отче Мой! если не может чаша сия миновать Меня, чтобы

Мне не пить её, да будет воля Твоя» (26:42). По воскресению же напутствовал апостолам: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам» (28:19-20). Как мы видим, Христос снова делает упор на ценность знания и личную ответственность верующих. Матфей не употребляет ни определения «Агнец Божий», ни раскрывает жертвенного механизма голгофской жертвы. Христос предстает как мученик за высшую правду, заповеданную Отцом Небесным, как великий учитель и проповедник. Сам Христос определяет Себя как «Сына Человеческого», в современном Ему значении – Спасителя, и, кроме того, как Учителя, соответственно человека несущего в мир знания и являющегося образцом, примером для своих учеников.

2 Евангелие от Марка: чудо и «каменные сердца».

В евангелии от Марка Христос аналогичным образом выступает в качестве учителя и проповедника, благовестника о Царствии Небесном. В самом начале повествования Марк указывает на то, что Христос крестился от Иоанна в Иордане, а затем «пришел Иисус в Галилею, проповедуя Евангелие Царствия Божия и говоря, что исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие» (1:14-15). Далее: «Он говорит им: пойдем в ближние селения и города, чтобы Мне и там проповедовать, ибо Я для того пришел» (1:38) – Христос лично указывает апостолам на цель Своего явления в грешном мире, но не произносит ни слова о спасительной жертве. Примечательны слова из второй главы, в которые Иисус заключает, что «не здоровые имеют нужду во враче, но больные», и что Он «пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию». Складывается впечатление, как будто Христос имеет в виду, что Он воплотился именно для того, чтобы открыть глаза грешникам и обратить их в праведную жизни, которой они могли бы достичь и самостоятельно, но по жестокосердию своему не смогли. Иначе, зачем различать праведников и грешников в отношении спасения, если оно невозможно без искупительной жертвы Христа? Впервые в евангелии от Марка тема смерти и воскресения Христа появляется в (8:31) со словами о том, что Христос должен будет принять смерть и воскреснуть. Он говорит о Своей кончине после двух событий, описание которых может способствовать составлению индивидуального взгляда (вне традиции спасения через «заклание Агнца-Христа») на поставленную проблему. Первый описан в главе 6: «И вошел к ним в лодку, и ветер утих. И они чрезвычайно изумлялись в себе и дивились, ибо не вразумились чудом над хлебами, потому что сердце их было окаменено» (6:51-52). Второй – в главе 8: «Иисус, уразумев, говорит им: что рассуждаете о том, что нет у вас хлебов? Еще ли не понимаете и не разумеете? Еще ли окаменено у вас сердце? Имея очи, не видите? имея уши, не слышите? и не помните?» (8:17-18). Апостолы многократно не верили чудесам Христа, не являвшимся для них доказательством Его божественности. Ни чудо с хлебами, ни исцеления, ни власть над природой – не смогли доказать им, что пред ними стоит Сын Человеческий, наделенный могуществом от Бога. Если близкие ученики Христа не смогли уверовать всем сердцем, то смогут ли другие? Важно

отметить, что Христос удивлен окаменелости их сердец, их черствости и неверию. Спустя несколько строк, рассказывающих о новом чуде, исцелении слепого, автор приводит разговор Христа с учениками о том, за кого Его почитают в народе (8:27-29). Из этого отрывка представляется возможным сделать вывод, что только Пётр сумел с ясным умом и чистым сердцем принять то, что Иисус – Мессия, Помазанник Божий. В народе же Его фигура всё более обрастала загадками, Он был принят одновременно за Иоанна, Илию, пророка, но не за самого Себя. И как раз далее автор мгновенно воспроизводит пророчество Христа о Своей мученической смерти (8:31). Исходя из вышеприведенных фрагментов, слов Христа о проповеди и человеческом неверии, можно сделать вывод, что решение о Его смерти на кресте могло быть принято не от начала времен, но в I веке по Р.Х., когда сам Христос убедился в духовной слепоте людей. И для того, чтобы открыть их духовные очи Он идет на страшную смерть в доказательство истинности Благой Вести. Данное объяснения выглядит последовательным и аргументированным: если не верят малому чуду, значит, необходимо совершить такое, в которое нельзя было бы не поверить и которое являлось бы наивысшим, запредельным человеческому, поврежденному разуму доказательством. Таким доказательством и стало Христово Воскресение, невозможное без публичной и жестокой казни.

3 Евангелие от Луки: кровь Христа.

Евангелист Лука во многом совпадает с отношением Матфея и Марка к личности Христа. Однако с первых строк он именует Христа Словом (1:2), что уже несет в себе метафизическое понимание роли Иисуса на земле. Лука неоднократно подчеркивает божественность и святость Иисуса через пророчества, реплики ангелов, сатаны, бесов в (1:32), (1:35), (2:11), (4:34), (4:41). Вместе с тем Лука достаточно биографичен, написанное им евангелие изобилует бытовыми подробностями, упоминаниями разнообразных географических объектов, что делает его стилистически более реалистичным. Христос впервые говорит о крестной смерти, как и в евангелии от Матфея, так же независимо от идеи общечеловеческого спасения: «Сыну Человеческому должно много пострадать, и быть отвержену старейшинами, первосвященниками и книжниками, и быть убиту, и в третий день воскреснуть» (9:22). В тексте Он в первую очередь выступает в качестве проповедника и наставника, после дьявольского искушения в пустыне Иисус возвращается в Галилею, где и начинает путь учения народа (4:15). Следом Лука подробно описывает чтения в Назарете, когда Христос цитировал пророка Исаию, применяя его слова к собственной проповеди: «Ему подали книгу пророка Исаии; и Он, раскрыв книгу, нашел место, где было написано: Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедовать лето Господне благоприятное» (4:17-19). В (22:17-20) Лука дает описание тайной вечери, в особенности того, что позднее назовут святым причастием. Примечательно, что Христос указывает на символический, памятный характер обряда принятия

хлеба и вина («сие творите в Мое воспоминание»). Точно так же из слов «тело Мое, которое за вас предается» и «кровь проливается за вас» прямо не следует, что жертва Христа на кресте понимается в сотериологическом ключе. Эта фраза может пониматься и как: «в удостоверение (доказательство) иду на крестную смерть» или «по неверию вашему взойду на Голгофу». Также как и Матфей, Лука повествует о том, что в Гефсиманском саду Христос предается слёзной молитве, обращениям к Отцу Небесному (41-44). Можно предположить, что переживания страха и муки во Христе не просто допустимы, но и логически вытекают из его человеческого естества. Однако если именно Его жертва обладает первостепенным значением (а вовсе не принесение Благой Вести) для обретения верующими Царства Небесного, то как возможно объяснить Христову молитву в Гефсиманском саду? Другой взгляд на эту ситуацию обнаруживается только при допущении того, что смысл Христовой жертвы заключен не в прямом, а в опосредованном спасении: крестная смерть и последующее воскресение выступают манифестом, первейшим доказательством истинности учения Христа о едином Боге-Отце. Если даже апостолы не могли уверовать всем сердцем, то смогут ли более далекие последователи Христа? После воскресения Ангел встречает мироносиц следующими словами: «Его нет здесь: Он воскрес; вспомните, как Он говорил вам, когда был еще в Галилее, сказывая, что Сыну Человеческому надлежит быть предану в руки человеков грешников, и быть распяту, и в третий день воскреснуть» (24:6-7). Речь Ангела, воспроизводящего слова Христа, снова дает понять, что Он ничего не говорил о спасительной сути своей жертвы, акцентируя внимание на самом факте предстоящего чуда. Удивительно, что даже после явления ученикам в воскресшем виде Христос ничего не говорит о смысле крестной жертвы. Единственное объяснение – тому должно было случиться: «И сказал им: так написано, и так надлежало пострадать Христу, и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима» (24:46-47). При этом Иисус повторяет то, что должно быть сделано на земле, то зачем, как Он говорил, Сам пришел в материальный мир, – «быть проповедану». Христос представляет проповедь как главную и самую значимую цель не только личного воплощения, но и деятельности апостолов в мире.

4 Евангелие от Иоанна: Агнец Божий.

Среди лиц канонических евангелий только Иоанн Креститель называет Христа Агнцем Божиим и только в евангелии от Иоанна Богослова (1:29), (1:36). Важно отметить, что Иоанн Креститель, называя Христа Агнцем, опирался на творения пророка Исаии: «Он сказал: я глас вопиющего в пустыне: исправьте путь Господу, как сказал пророк Исаия» (Ис. 40:3). Поэтому в сравнении Христа с Агнцем может подразумеваться то же самое: «Он истязуем был, но страдал добровольно и не открывал уст Своих; как овца, веден был Он на заклание, и как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзал уст Своих» (Ис. 53:7). Как мы видим, образ агнца в Ветхом Завете применялся и по отношению к пророкам, принявшим мученическую смерть: «А я, как кроткий

агнец, ведомый на заклание, и не знал, что они составляют замыслы против меня, говоря: «положим ядовитое дерево в пищу его и отторгнем его от земли живых, чтобы и имя его более не упоминалось» (Иер. 11:19). Однако пророки отмечали не только кротость, свойственную агнцу, но говорили о нем, как о требуемой за спасение жертве: «Но Господу угодно было поразить Его, и Он предал Его мучению; когда же душа Его принесет жертву умилостивления, Он узрит потомство долговечное, и воля Господня благоуспешно будет исполняться рукою Его» (Ис. 53:10). Следовательно, вынести суждение о смысловом оттенке употребления «Агнец Божий» исключительно по евангельскому тексту невозможно, целесообразным видится дополнительное изучение Откровения Иоанна Богослова, но уже в рамках другой научной работы. Может возникнуть разумный вопрос: почему Иисус не опровергает этого определения в случае его недопустимости? Это можно объяснить с опорой на пример, к которому мы уже обращались: разговор между Христом и апостолами о том, за кого в народе Его почитают (Мф. 16:13-16, Мк. 8: 27-29, Лк. 9: 18-20, Ин. 6: 68-69). И тогда Христос не отрицал, когда Его называли Иоанном, Илией или пророком, но оставлял это на разумение самих апостолов. Точно так же Он не высказывал никакого одобрения и тогда, когда Пётр говорил Ему: «Ты есть Христос». Что касается жертвенной смерти, Христос говорит о ней в 12 главе: «Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон. И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе. Сие говорил Он, давая разуметь, какою смертью Он умрет» (31-33). В подтверждение мысли о доказательной силе Христов Воскресения говорят строки, идущие далее сразу после того, как народ выказывает свое непонимание того, кто есть Сын Человеческий (12:34): «Столько чудес сотворил Он пред ними, и они не веровали в Него» (12:37). Глава завершается признанием Христа божественности несомой миссии, заключенной в принесении знания: «Я свет пришел в мир, чтобы всякий верующий в Меня не оставался во тьме. И если кто услышит Мои слова и не поверит, Я не сужу его, ибо Я пришел не судить мир, но спасти мир. Отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судью себе: слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день. Ибо Я говорил не от Себя; но пославший Меня Отец, Он дал Мне заповедь, что сказать и что говорить. И Я знаю, что заповедь Его есть жизнь вечная. Итак, что Я говорю, говорю, как сказал Мне Отец» (12:46-50). Таким образом, Он акцентирует внимание последователей на том, что Он пришел в мир как посланник от Отца Небесного и говорит слова, которые Тот вложил в Него. Что жизнь вечная обретается принятием этого слова, т.е. полной верой в Благую Весть. Иоанн Богослов вслед за Христом подчеркивает необходимость Христова Воскресения для укрепления веры человеческой, он заканчивает предпоследнюю главу (уже после явления воскресшего Христа апостолам) объяснением: евангелие написано для того, что читатели уверовали в Иисуса Христа и имели жизнь во имя Его (20:31). Образ же Агнца Божия более не встречается в евангелии от Иоанна до самого конца.

Заключение

Мы можем сделать следующие выводы: 1) Христос никогда не называл себя Агнцем Божиим, 2) только в евангелии от Иоанна Богослова Иоанн Креститель называет так Христа, хотя этот эпизод встречается и в трёх предыдущих евангелиях, 3) Христос не говорит о Своей смерти как о жертве, ограничиваясь необходимостью совершаемого чуда, 4) при употреблении словосочетания «Агнец Божий» по отношению ко Христу следует понимать, что оно основано не на Его личных высказываниях, а на предании Церкви. Изучение вопроса о проблеме допустимости этого эпитета можно продолжить в направлении анализа Откровения Иоанна Богослова, его связи с ветхозаветными пророчествами о Миссии и эсхатологической проповедью Христа. Также видится уместным освоение материалов по истории Церкви и более фундаментальное исследование предания Святых Отцов.

◈

Карнаухова М.А.
Студент. СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

СВОБОДА ВЫБОРА В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

По христианскому мировоззрению, Бог, сотворив человека, дал ему свободную волю. Хочешь исполнить заповеди Божии - исполняй, будешь благословен. Не хочешь исполнять - не исполняй, но получишь проклятие и пойдешь в погибель. К этой воле Бог дал человеку так же и ответственность, раскрыв перед человеком в Библии последствия поступков. Но поскольку Божии слова принимаются на веру, единственным контролером является наша совесть. И проверить правильно ли мы поступаем в данный момент, и не продиктовано ли это нам «свыше”, не возможно. Тут и возникает вопрос, существует ли она, эта свобода выбора?...

Так же, если смотреть с другой стороны, существует мнение, что Бога нет, и всем правит некий творец, высший разум, который желая поразвлечься, либо поставить эксперимент, создает человечество и управляет им. То есть, все что бы не сделал человек или общество это не есть прихоть или желание самого человека или общества, а навязано им этим самым разумным существом. Что вызывает некое недоумение и так же ставит перед вопросом о свободе выбора.

Таким образом, проблема свободы выбора существовала с древнейших времен, и каждый человек, на том или ином этапе развития, задавался этим вопросом. Многие государства погибли за сделанный ими выбор, такие как Египетское, Асиро-вавилонская империя, Персидская империя, Римская империя, Третий рейх. Проблему свободы выбора рассматривали в своих работах многие выдающиеся личности, такие как И.Кант, Сартр, Камю, Симон де Бовуар, Кьеркегор, Гуссерл, Фуко, Деррида и прочие. В связи с этим, проблема свободы выбора выходит на новый уровень, это не просто вопрос личного, внутреннего мировоззрения человека или самосознания целого народа. Этот простой и казалось бы безобидный вопрос является основой выживания отдельной личности и целой цивилизации на земле. Потому что сегодняшний глобальный мир делает глобальные установки. Неправильный

выбор каждого человека ведет к неправильному выбору цивилизации в целом. О чем сейчас говорят и кричат СМИ, ученные экологи, биологи, медики, физики и т.д. о том, что земля гибнет, а вместе с ней, не какая-то империя или отдельный народ, а вся человеческая цивилизация. Почему люди и ищут спасения в религии. Эта ситуация порождает миссианские настроения, ожидания прихода Спасителя.

Я бы хотела рассмотреть иудейскую точку зрения на этот вопрос. Изучая Тору можно заметить некоторые моменты. Первое, когда Всевышний поручает Моше хадатайство перед лицем фараона за народ Израилев, но в то же время говорит: «…Я ожесточу(в другом переводе «укреплю”) сердце фараона, и он не отпустит народа.” Что же получается, Бог заранее знал и более того предупреждал, что «укрепит” сердце фараона в его жестокости. Из чего можно заключить, что фараон заведомо не мог избрать другую точку зрения и способ ее проявления. Выходит, Всевышний Сам вынуждает человека нарушить Его волю, и Сам же наказывает за это. Но как поясняет этот отрывок Раввин доктор Йосеф Цви Герц – главный раввин Британской империи ХХв. своих комментариях к Пятикнижию, он говорит, что подобное представление о Всевышнем, т.е. мнение, что Бог может заставлять кого-то, что-то делать, или заведомо использовать его в своих интересах, противоречит основным принципам иудаизма, согласно которым человек обладает свободной волей. Еще Рамбам, Моше бен Майман, в Мишне- устной Торе, в Законах раскаяния писал, что не может быть, чтобы Всевышний заранее предопределил судьбу человеков, кому быть грешником, а кому праведником, ибо «какой смысл бы имела тогда Тора?”, ведь зачем тогда Бог дает повеления через пророков как надо поступать и как не стоит?

Итак, в книге Шмот 4 раза Всевышний говорит, что «ожесточит/укрепит” сердце фараона(4:21, 7:3, 14:4, 14:17), 5 раз «ожесточает”: «Господь ожесточил…»(9:12, 10:20, 10:27, 11:10, 14:8), 5 раз фараоново сердце само ожесточается: «…сердце фараоново ожесточилось…» (7:13, 7:22, 8:19, 9:7, 9:35), и 2 раза фараон «ожесточил” сам свое сердце. И того 16 раз в книге Шмот. Как поясняет доктор Йосеф Цви Герц в своих комментариях, он считает, что «ожесточение/укрепление” шло от самого фараона. То есть первоначально, когда Моше передал приказ Всевышнего «отпусти народ Мой”, у фараона возник дух противления, и он не послушался гласа Божьего. И всякий раз, когда фараон отказывался выполнить очередной приказ Всевышнего, вероятность того, что он согласится исполнить волю Бога Израилева, уменьшалась. Тем самым происходил процесс «очерствления” и каждый новый отказ, все более и более лишал фараона способности понимать цену своего противления и значение, на сколько губительно это влияет на его народ. Все это в совокупности и дает нам понимание того, что Всевышний Сам «ожесточает сердце фараона”. Но даже, если сердце фараона было ожесточенно, он мог выбрать другой вариант своих действий. Потому что Всевышний может только создавать условия, которые неким образом подталкивают человека к определенному действию. Но идти на поводу

обстоятельств или не смотря ни на что слушать голос своего сердца - выбор каждого человека. Как употребил в своих комментариях доктор Йосеф Цви Герц: «Вевышний упровляет всем, и все происходящие события следует рассматривать как прямое и непосредственное выражение Божественной Воли. Но тем не менее люди несут моральную ответственность за все совершаемые ими поступками. Люди не могут роптать по поводу наказаний, выпавших на их долю. Наказания являются результатом преступлений или недопустимых ошибок. Всевышний никогда не ожесточает сердце добрых людей . Это случается только с теми, кто творил много зла. ”. Квинтэссенцию этих рассуждений мы можем найти в самой Торе, в книге Дварим 30:15,20 : «Вот, Я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло. Если будешь слушать заповеди Господа, Бога твоего, которые Я заповедую тебе сегодня…то будешь жить и размножишься, и благословит тебя Господь, Бог твой… «

Так же, еще одно место в книге Дварим 2,30, когда Моше напоминал народу о странствии всего Израиля до земли обетованной. Сихон, царь Хешбона(по греч. Ἐσεβών) , не согласился позволить пройти через свою землю, потому что Господь, Бог ожесточил дух его, и сердце его сделал упорным, чтобы придать его в руку народа Своего. Можно предположить, что заведомое нежелание эморейского царя, подтолкнуло Всевышнего, ожесточить его сердце, дабы предать его народу Израиля. Тем самым убив двух зайцев одновременно. Наказав народ Эморейский , и, в очередной раз, явив славу Свою, перед Своим народом. Но, немножко вернувшись назад мы можем заметить, что перед этим народ Израиля прошел через Сеир, через Моав и каждый раз Всевышний предупреждал их о том, что с этим народом не затевай войны, здесь остерегайся, не задевай, с этим народом не враждуй, но подходя к Хешбону, Бог сказал Моше , что отдает Сихона, царя Хешбона, Эморея, и страну его в руки народа Израилева (Дварим 2,24). Получается Всевышний не просто так, «методом тыка» указывал на народы и людей с которыми должен был воевать Израиль, но выбирал. И, возможно, если бы Эморея не стояла на пути Израиля, они бы остались живы, но так как обойти царство Сихона было невозможно, Всевышний не упустил случая наказать их. Такие выводы делаются, изучая параллельное место в книге Бемидбар(Числа) глава 22. Тут не говорится, что Бог ожесточил сердце Сихона, но Израиль отправил послов к Сихону с мирной просьбой о разрешении пройти через земли его государства, не сворачивая ни на право, ни на лево и в течении того времени, пока они будут идти, даже пищу и воду они собирались покупать именно у жителей Эмореи. То есть даже экономически, для Сихона это было выгодно. Но Сихон не просто не позволил пройти народу Израиля через свои земли, но как написано, собрал ВЕСЬ народ свой, и выступил против Израиля в пустыню. Но, как мы уже знаем, Сихон был разбит, и Израиль был поселен во всех городах Эмореи. Но вот далее, по мнению автора, как раз и идет объяснение почему Всевышний так поступил с этим народом, ибо Хешбон был город Сихона, а он воевал с прежним царем Моава и отвоевал у него всю страну до Арнона, и сделал сынов Моава, как называют его сказители, город Кмоша(т.е. по названию

национального божества моавитян) беглецами, а дочерей пленницами у царя Сихона. Возможно этим Всевышний хотел противопоставить моавитян, надеявшихся на свое божество Кмоша, который не оказался в состоянии их спасти, и народ Израилев, надеявшийся на своего Бога, который в какой раз проявляет Свою Божественную волю. В связи с этим, эта победа гораздо более существенна, тем, что во-первых, этим положено начало войны за землю обетованную, и во-вторых, израильтяне обрели уверенность в своих силах и увидели явное проявление помощи Бога. А также по географическому положению обеспечили выгодную безопасность тыла.

Итак, нельзя так сразу сказать, что же такое свобода выбора в контексте иудаизма, но свободная воля относится к одному из самых сакральных понятий связи Бога с человеком, которую хасидизм сравнивает с канатом. Совершив добрый поступок человек усиливает эту связь- нитка в канате прибавляется, совершив нехороший поступок, преступив закон, нитка рвется и связь между человеком и Богом становится все меньше. И человек выбирает, хочет ли он иметь связь с Богом, или же ему это не интересно. Ибо Всевышний предупреждает: «Вот, Я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло. Если будешь слушать заповеди Господа, Бога твоего, которые Я заповедую тебе сегодня…то будешь жить и размножишься, и благословит тебя Господь, Бог твой… « (Дварим 30:15,20)

Библиографический список:

1 Тора Пятикнижие и Гафтарот ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «СОНЧИНО» (коммент. д-р Й. Герц, главный раввин Британской империи). М.: Мосты культуры, 2008.
2 Библия, книги священного Писания Ветхого и Нового завета. М., 2000.
3 Мишна Законы раскаяния, 5 глава. Электронный ресурс http://toldot.ru/tora/articles/articles_510.html (дата обращения: 23.05.15).

Ченцова Д.А.
Аспирант. Институт философии СПбГУ (Санкт-Петербург)

ЧЕМ ОПАСЕН ПРАВОСЛАВНЫЙ ФУНДАМЕНТАЛИЗМ? (К ВОПРОСУ О САМОИДЕНТИФИКАЦИИ СОВРЕМЕННОГО ХРИСТИАНИНА)

Если увидишь юношу, по своей воле восходящего на небо, удержи его за ногу и сбрось оттуда, ибо ему это полезно
Древний патерик [1, С.35]

Пространство современного российского социума, с одной стороны, – это секуляризованное пространство, где доминирующая позиция прочно закреплена за профанным слоем бытия – все от масс-медиа до высших элитарных кругов скрыто и завуалированно или, напротив, весьма навязчиво (в зависимости от текущей цели) пропагандирует определенные идеалы, ценности, модели и установки [2]. Человек, не привыкший рефлексировать, не задающий себе предельные вопросы о смыслах происходящего, легко поддается подобному влиянию, включаясь в социальные процессы, не задумываясь принимая роли, которые предлагает или навязывает социум (и его избранные представители). Что харак-

терно для современной России, ценности и идеалы, транслируемые в массы, чаще всего (за редкими исключениями) несут в себе профанное начало (обратим внимание на тот любопытный факт, что идеи сближения государства и религиозных объединений, столь популярные в последнее время, также несут профанный характер, поскольку со стороны государства наблюдается тенденция рассматривать религию как один из социальных институтов и религии не как духовные традиции, но как возможные формы мировоззрения (которыми, при желании и необходимости, можно умело управлять). Такое положение вещей не может не беспокоить людей верующих, имеющих в приоритете духовную составляющую бытия, духовные ориентиры и ценности. Для примера возьмем представителей православия (поскольку в последние десятилетия происходит, во многом, «активизация» православной традиции в России, данное обращение будет наиболее ярким и актуальным). Так, современные православные верующие негативно оценивают многие явления и события, происходящие в современной России и в мире — от политических и экономических проблем до культурно-образовательных (и многих других) и пытаются повлиять на текущую ситуацию. Варианты же «изменения мира к лучшему» в православной среде разнятся и принимают подчас весьма своеобразные формы — от т. н. «православного модернизма» (определение, конечно, условное, но, в целом, направление характеризуется принятием текущей исторической эпохи и пытается обосновать цели и задачи христианской жизни в современном мире) до т. н. «православного фундаментализма» (определение еще более неоднозначное, в целом, для направления характерно призывание к очищению веры и возврату к традиции в наиболее аутентичной ее форме). Разберемся более подробно, что имеется в виду под религиозным фундаментализмом .

Сам термин «фундаментализм» за прошедшие три десятилетия закрепился с словаре исследователей религии в качестве общего определения для «возрожденческого консерватизма, претендующего на религиозную ортодоксальность» [3, С.39].

Часто происходит смешение понятий и смещение горизонтов — так, философское определение фундаментализма путают с религиозным фундаментализмом. Проясним оба определения:

- фундаментализм в философии — это, в первую очередь, эпистемологическая позиция, согласно которой существуют некоторые последние, неразложимые основания достоверного знания; характерной особенностью здесь является установка на существование фундаментального слоя знания, «обращение к которому позволяло бы гарантированно решить все задачи, связанные с уточнением познавательного содержания и обоснованием систематизируемого знания» [4];

- фундаментализм в религии — связан с идеей об «истинных основах бытия», приверженностью исходным идеям, принципам, ценностям определенных учений и доктрин [4; 5].

Так, фундаменталистами называли себя представители определенного консервативного течения в современном протестантизме (в качестве основы ве-

роучения предлагалось опираться исключительно на корпус текстов Священного Писания, отрицались возможности его аллегорического и рационалистического толкования) [6; 7]. Впоследствии термин распространился на иные конфессии и религии (например, исламский фундаментализм и др).

Что любопытно, в американском философском языке, нет путаницы терминов, поскольку для философского фундаментализма принято употреблять термин «foundationalism», для религиозного же — привычный нам «fundamentalism» [5].

Теперь перейдем более подробно к заявленной теме. Фундаментализм в современном российском православном христианстве, наряду с православным модернизмом — относительно самобытная форма. К «православным фундаменталистским» течениям в современном российском обществе относят себя различные организации, объединения и союзы (например, «Сорок сороков», «ООД Россия Православная», «Православное общественное движение «Божья воля», «Союз православных хоругвеносцев» и др.)., у которых зачастую есть аккаунты в социальных сетях, содержащие фото-, видео- и другие материалы пропагандистского характера (см. http://www.dimitrysmirnov.ru/blog/cerkov-54151/; https://vk.com/sorok_sorokov; http://rosprav.ru/o_dvigenii/istoriya/istoriya.html; http://www.zakrest.ru/; http://www.pycckie.org/). Данные объединения, в теории, призывают к благим целям, но действительность далека от идеи (в пример можно привести деятельность организации «Божья воля», радикального православного объединения, позиционирующего себя в качестве православной фундаменталистской организации, известного скандальными акциями и речами своего лидера [8, С.146-147]. Здесь вполне справедливо замечание о том, что в данной форме фундаментализма можно выявить «иррационалистическую и антиинтеллектуалистскую» установки, заведомо исключающие «возможность рефлексии оснований»[9]. В такого рода ситуации возникает пространство риска, причем как индивидуального, так и группового.

Сейчас популярны разговоры о фундаментализме в религии (и в религиях) именно в контексте возврата к наиболее аутентичным религиозным образцам, к идеалам той или иной традиции. На словах все хорошо и просто – фундаменталисты призывают обратиться к «фундаментальным» установкам и ценностям и дать традиционные ответы на, опять-таки, «фундаментальные вопросы» бытия. Но это на словах. На деле же, фундаментализм как движение легко переходит границу, за которой его фактически уже не отличить от радикализма. В такой ситуации та или иная фундаменталистская группа может выступать как «фундаментальная риск-общность, основанная на единстве представлений о пространстве и времени, благе и грехе» [3, С.206], как общность, которая, будучи рисковой, несет в себе скрытую или явную проблему, в самых крайних случаях – даже угрозу (порядку, закону, правам людей и обществу). Также всегда есть риск маргинализации фундаменталистских общностей, когда общность отказывается от диалога и переходит к одностороннему, нетерпимому, закрытому «охранительству традиционных оснований культуры» [9]. В широком поле воздействия может возникнуть конфликт интересов между общностью и обще-

ством – если общность защищает ценности, уже не в полной мере свойственные обществу. Для индивида это оборачивается психологически-нравственными перегрузками, вплоть до серьезных психических проблем. Анализируя феномен фундаментализма, Д. Функе отмечает, что даннный тип психики, характерный для т.наз. фундаменталистов, совмещает в себе шизоидную и навязчивую структуру личности [10].

Фактически фундаменталистские теории «нацеливаются на провозглашение некой конечной великой гармонии, в которой культура и природа, субъект и объект, человек и творение связаны неким всеобъемлющим единством»[9]. В то же время, фундаменталистская община становится притягивает «психологически нестабильных индивидуумов, которые видят здесь возможность собственной адаптации и находят "единомышленников"» [9].

В целом, «православные фундаменталисты» взывают к традиционным ценностям. Но почему мы не слышим от фундаменталистов христианскую весть о любви, о свободе личности, о мире, о культурном строительстве? О гармонизации отношений, прекращении конфликтов и т. п.? Создается впечатление, что ценности христианства, будучи, в целом, услышаны, вместе с тем, фундаменталистами трансформируются, извращаются и инструментализируются [11]. Вместо призыва к братской любви и вспепрощению, что было бы весьма в христианском духе, представители т.наз. фундаментализма, напротив, сами нередко проявляют агрессию, нетерпимость и идут на конфликт. Современный мир объявляется ими враждебным Церкви. От имени Церкви этому миру фактически объявляется война. Церковная иерархия в некоторых случаях не замечает подмены и одобряет идеи фундаменталистов. В ответ светское общество, естественно, нападает с критикой и на идеологию фундаментализма, а заодно и на традиционализм, считая Церковь главой фундаменталистских объединений. Происходит смешение в сознании людей социального и духовного. Возникает закономерный вопрос – так ли православен православный фундаментализм? Зарубежные исследователи, по-видимому, задаются тем же вопросом, по крайней мере, многие из них удивлены увеличением числа фундаменталистов и их деятельностью в России, впрочем, как и российские исследователи и журналисты [12-14]. Причем, значительное число «православных фундаменталистов» составляет молодежь. Как получается, что в фундаменталистские организации попадает молодежь? В отношении традиционных конфессий, таких как православное христианство в России, следует отметить, во-первых, частый факт незнания религиозных основ молодыми людьми, что делает их убеждения уязвимыми, также существует проблема попытки научения незнающими людьми, что приводит к аналогичным последствиям. Э. Гидденс определял фундаменталиста как субъекта, не желающего вступать в диалог, считающего свой образ жизни совершенным и достойным, а чужой — сравнительно низшим и недостойным» [15]. Это определение так же подходит для объяснения того, почему молодые люди, особенно воспитанные в традиции и имеющие идеалистические установки, подвержены влиянию идей фундаментализма (рекомендации и конкретные примеры их реализации с целью минимизации рисков вовлечения моледе-

жи в фундаменталистские организации даны в работе И.А. Дорошина Религия в рискогенной реальности [3, С.203-204]).

Подводя итоги, отметим, что, во-первых, Российская Федерация де юре — светское государство, в силу исторической специфики, представляеющее собой полиэтническое и поликонфессиональное пространство. Во-вторых, как нам представляется, современная тенденция социальной динамики может быть наиболее успешно связана с такой моделью развития, которая актуализировала бы ценности социальной справедливости и равноправия (что в вопросе о религии предусматривала бы свободу в пространстве личной и церковной (лично-религиозной и институционально-религиозной) жизни субъектов в полноте, не противоречащей основным нормам и правилам государства и не ущемляющей права и свободы остальных граждан государства). Деятельность же рассматриваемых нами т.наз. «православных фундаменталистов», как мы видим, зачастую носит весьма спорный и конфликтный характер.

Так называемый православный фундаментализм, в текущей его форме, в совокупности его проявлений в современной России, по сути негативен. С точки зрения христианской традиции, вынесение приговора современному социуму как погрязшему во грехе и атрибутирование к современному миру понятия «апостасии», оправданно. Но почему призыв «за чистоту веры», провозглашаемый фундаменталистами, зачастую оборачивается «домостроевщиной»? Почему важные вопросы и проблемы современности замалчиваются или отбрасываются как недостойные внимания? В отличие от православных фундаменталистов, православные модернисты (также имеющиеся в России) чаще обращаются к глобальным вопросам и проблемам современного социума (как нам представляется, внимание к актуальным проблемам современного человека не только вполне оправданно, но и вполне согласуется с основными идеями христианского учения, с проповедью Христа и апостолов, к которым апеллируют в итоге как фундаменталисты, так и модернисты).

В целом, передергивание, подмена смыслов и искажения традиции, происходящие в современном российском православии (в том числе, благодаря деятельности фундаменталистских групп и объединений) подрывают уважение к христианству как таковому, поскольку в сознании людей христианство в современном мире нередко связывается с внешними его проявлениями (сюда как раз попадает социальная и иная активность указанных выше групп). Люди воцерковленные и глубоко укорененные в христианской традиции, конечно, отличают традиционалистские идеи и установки от фундаменталистских, но таких людей сравнительно немного. Для новоначальных же христиан риск аберраций в религии весьма высок.

Смогут ли современные православные верующие в России вырваться из хаоса аберраций и не попасть в ловушки различного рода организаций и движений, позиционирующих себя в качестве религиозных (более того, «истинно религиозных», по утверждениям представителей таких организаций)? Вопрос остается открытым. Как нам представляется, одна из задач современного российского религиоведения заключена в том, чтобы помочь гражданам избежать

рисков, связанных с вовлечением в многочисленные описанные нами организации, движения и группы, путем распространения объективной (достоверной и научно- и социально-объективной) информации об установках, идеях и деятельности таких групп и объединений.

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта №14-33-01216.

Библиографический список:

1. Древний патерик. М., 1914. С.35.
2. Ченцова Д.А. Онтология современности: сакральный и профанный уровни бытия // Сборник материалов Научно-практической конференции «Мир на заре третьего тысячелетия: вызовы и решения». Саратов, 2014. С.47-51.
3. Дорошин И.А. Религия в рискогенной реальности. Саратов, 2014. С.203-204.
4. Фундаментализм // Новая философская энциклопедия: В 4 тт. М.: Мысль. Под редакцией В. С. Стёпина. 2001. [Электронный ресурс] URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1322/%D0%A4%D0%A3%D0%9D%D0%94%D0%90%D0%9C%D0%95%D0%9D%D0%A2%D0%90%D0%9B%D0%98%D0%97%D0%9C (дата обращения 19.06.2015).
5. Cole S. G. The history of fundamentalism. N.Y., 1931.
6. Johnson J. W. Fundamentalism versus modernism, N.Y., 1925.
7. Stevick D. B. Beyond fundamentalism. Richmond, 1964.
8. Динамика религиозных общностей в рискогенной реальности: пространственный и институциональный горизонты / под ред. И.А. Дорошина. Саратов, 2015.
9. Костюк К. Православный фундаментализм: социальный портрет и истоки. [Электронный ресурс] URL: http://www.ateism.ru/articles/fundament.htm (дата обращения 13.03.2015).
10. Funke, D. Das halbierte Selbst: Psychische Aspekte des Fundamentalismus // Kozhanek H. (Hrsg), Fundamentalismus in den Kirchen, Freiburg, 1991. S.83.
11. Костюк К. Прошлое и настоящее православного фундаментализма. [Электронный ресурс] URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/ortodox/Article/kost_prfund.php (дата обращения 18.03.2015).
12. Авриль П. Православные фундаменталисты набирают силу ("Le Figaro", Франция) [Электронный ресурс] URL: http://inosmi.ru/russia/20121012/200825034.html (дата обращения 17.05.2015).
13. Mansur Mirovalev. Critics of Russian Orthodox Church say it's sold its soul to Putin [Электронный ресурс] URL: http://www.seattletimes.com/nation-world/critics-of-russian-orthodox-church-say-its-sold-its-soul-to-putin/ (дата обращения 17.05.2015).
14. Голубев А. Даешь православный фундаментализм! [Электронный ресурс] URL: http://echo.msk.ru/blog/al_golubev/923778-echo/ (дата обращения 19.05.2015).
15. Гидденс Э. Что завтра: фундаментализм или солидарность? // Отечественные записки. 2003. №1. [Электронный ресурс] URL: http://www.strana-oz.ru/&numid=10&article=13 (дата обращения 21.05.2015).

◈

Соколова Д.М.
К.филос.н. Начальник УМО СПДС (Саратов)

Я И ДРУГОЙ В ПРОСТРАНСТВЕ МИФА: ОТ АРХАИКИ К СОВРЕМЕННОСТИ

Загадка человеческого Я может быть разгадана только через соотношение с извечным его спутником Другим. Наяву оно не дано нам как предмет исследования, и в большей степени раскрывается в мифе и во сне, где Другой представляет собой зеркало Я. Дело в том, что такой Другой – это проекция Я, его выражение вовне. Поэтому, познавая его, Я познает самого себя. То же самое происходит в поэзии и литературе, когда поэт или писатель создает целый мир, состоящий из таких других.

Античный мир не знает фигуры Я, средневековье и эпоха Возрождения тоже не знают такой формы бытийствования, хотя к тому времени уже сформировалось представление о личности. Историки философии утверждают, что Я появляется одновременно с декартовским cogito. Именно у Декарта методологическое сомнение порождает открытие особой субстанции, единственной имеющей право на аподиктическое существование. Все остальные сущие должны получать от нее признание и оправдание своего существования, но именно все сущее, но не тот, чьим единственным предикатом является само бытие. Бог не нуждается в какой-либо апологетике, напротив, само cogito обуславливается им. По утверждению П. Рикера, Бог Декарта – это Другой. И этот же Другой спасает Беркли от абсолютного солипсизма. Мой мир – это действительно мир моего Я, и в нем статусом существования обладает только то, что я воспринимаю. Но эта ситуация существует ровно до тех пор, пока в мой мир не врывается Другой. А вне этого Другого мой мир замкнулся бы на себе и разрушился бы от одного моего неверного решения, поэтому Другой является необходимым условием бытия Я. Таким образом, мы можем заключить, что фигура Другого четко оформляется одновременно с появлением фигуры Я. Другой не двойник Я и не его антипод. Он гарант его существования. В то же время Другой противостоит Я, нарушает единство его картины мира и целостность Я-системы. Я знает о существовании Другого, но не знает, когда и как он ворвется в его жизнь.

В большей полноте это было проявлено в мифе, когда эта проблема не была предметом рефлексии. В мифе на отношении Я-Другой построено все. Для мифологического мышления свойственно представление о Другом как о боге, который всегда рядом, совершает подобные моим поступки, имеет те же намерения и желания, что и Я, и предопределяет своими действиями мою жизнь. От моей жизни зависит отношение Другого ко мне, и в силу этого Другой и есть Я.

Сегодня мы вынуждены признать, что мифологическое мышление стояло куда ближе к осознанию истин бытия, нежели современная наука со всеми ее порой невероятными достижениями. «Мысль, идентичная себе, автономная стихия, осмысливающая хаос становления, в своем дофилософском прошлом равна миру, который равен мифу…» [1, С.41] Мысль равна миру, она бесконечна и необъятна, и человек равен миру. Он не отделяет себя от него и в единстве

с ним устремлен в бесконечность. Когда появляется личность, она противопоставляет себя всему сущему, становится, и это приводит к умалению как человеческого Я, так и его когнитивных способностей.

Главную роль в мышлении играют слова. В строгом смысле в повседневной жизни мы не мыслим, а рассчитываемся словами. Слова же подменяют мысли, помогают скрыть их отсутствие. В мифе же, равно как и во сне, мы имеем во многом уникальный опыт образно-предметного мышления, при котором присутствие слова не обязательно. Особую роль играют предметы, образы, символы, говорящие с нами на особом языке, интуитивно по большей части нам понятном.

Наше сознание определяют мыслительные привычки и стереотипы. Я – персонифицируемое символическое мы. Достигнув вершины рационализированной мысли, человек понял, что в остатке все равно извечно пребывает непостигаемая сердцевина, суть вещей, которая была более доступна в мифе, хотя и не будучи осмысленной, тогда она ощущалась на допредикативном уровне.

Мышление современного человека также полно мифологем, оно архетипично, и это проявляется наиболее очевидно в пограничных состояниях сознания, например, во сне. Однако миф в большей степени подобен не сну, но переходному состоянию между сном и явью. Во сне мозг человека осуществляет подготовку к каким-либо событиям, аналогичное действие происходит и в мифе. Во сне раскрывается внутренний ракурс личности, осуществляется виртуальная отработка навыков, консолидация памяти. То же самое присуще мифу.

Возможно, миф нужен человеку, как нужен ему сон. Во всяком случае наука до сих пор не нашла ответа ни на вопрос, что такое сон, ни на вопрос, что такое миф. Сон со сновидениями подобен мифологическим сюжетам, переживаемым человеком архаики. Существует гипотеза, согласно которой работа мозга во сне направлена на расширение существующих и создание новых нейронных сетей, то есть – на обучение. Поэтому дети нуждаются в более длительном парадоксальном сне, чем взрослые. Сознание человека устроено таким образом, что оно не может одновременно воспринимать информацию из окружающего мира и тут же ее обрабатывать. В бодрствующем состоянии оно накапливает информацию, помещая ее в оперативную память, а во время сна извлекает ее оттуда и активно перерабатывает. Полученная за день или несколько последних дней информация получает связь с предыдущей информацией и выстраивается в логичную цепочку событий. Однако запоминается далеко не все, что воспринимается человеком, а лишь та часть, которую мозг оценит как важную. Сон и воспроизводит картины реальности, и воспринимается как реальность, и только после осознается как сновидение. Большинство снов не содержит в себе сверхъестественных сюжетов, а представляет собой своеобразный слепок с реальности, ее отображение, во многом зеркальное. Во снах часто обнаруживают себя неявные в реальности связи – логические и генетические. Лишь благодаря сну мы способны осмыслить настоящее на фоне прошлого. Другими словами – без сна не было бы сознания. Рискнем предположить, что ту функцию, которую выполняет сон в работе индивидуального сознания, миф выполняет применитель-

но к сознанию коллективному. Иными словами, в мифе происходит осмысление реальности, обнаружение в ней существующих связей. Однако если во сне мы имеем дело исключительно с работой замкнутого на себе сознания, то в этом случае дело обстоит совсем иначе.

Миф в эпоху своего господства являлся для человека одновременно и формой самовыражения, и формой мышления, и формой существования, и, что интересно, он до сих пор живет в сфере бессознательного. Известный психоаналитик К.Г. Юнг обратил внимание на одну важную деталь – мифологические образы и сюжеты часто проявляются во снах и в рисунках современного человека, вне зависимости от уровня его образованности и осведомленности в области истории культуры.

С точки зрения Юнга, сновидения, миф и художественное творчество – очень близкие по своей природе состояния, связанные с функционированием человеческого сознания в особом режиме и всегда на грани между нормой и патологией. Тот факт, что мифические образы возникают из глубин бессознательного в том числе и у людей, не обладающих знаниями такого рода, позволил выдвинуть предположение, согласно которому данные случаи позволяют утверждать, что каждой душе присущи мифообразующие структурные элементы. «В подавляющем большинстве эти продукты не являются оформленными мифами, скорее это мифологические компоненты, типическая природа которых позволяет назвать их “мотивами”, “первообразами”, “типами” или… *архетипами*» [2, С.83]. Мифология изначально была результатом особой первобытной культуры и соответствующего ей характера мышления. Примитивный человек не мыслил сознательно, мысли появлялись сами: «Постоянное сумеречное сознание не позволяет ему четко осмыслить, приснилось ему что-то или он пережил это на самом деле. Бессознательное и его архетипы спонтанно прорываются в его сознание… Архетип не опирается на физические факты, он описывает то, как душа переживает психический факт; причем душа зачастую проявляет такое самовластие, что отрицает даже осязаемую реальность или просто игнорирует ее» [2, С.84].

Бессознательное и сейчас играет гораздо более важную роль в жизни человека, чем нам может показаться на первый взгляд, и это несмотря на повсеместный культ ratio. Всегда сознательно поступающий человек, ставящий цели и задачи и планомерно идущий к их достижению – это теоретический конструкт (а может миф?). На самом деле многие действия и поступки осуществляются нами неосознанно, и объяснить рационально, какие мотивы побудили нас это совершить, мы можем далеко не всегда.

Принципиальным моментом в толковании архетипа является понимание его бессодержательности. Первоначально он всегда – пустая форма, которая обогащается фактами сознательного опыта, в том числе и личного. Архетип есть сама «возможность представления, данная a priori» [2, С.214], и в таком виде он передается из поколения в поколение.

Принимая во внимание такую характеристику как формальность архетипа, мы можем предположить, что Другой, являющийся его воплощением может

содержать как универсальные мифологические элементы, так и фрагменты нашего личного опыта. К примеру, увиденный нами во сне человек может быть нашим знакомым (и это будет содержанием, привнесенным нами из нашей памяти), но в то же самое время он может являться проявлением того или иного архетипа (младенец, дева, мать, отец и т.д.). Именно в силу этого Другой имеет право считаться зеркалом Я, именно потому, что он несет в себе то содержание, которым оно его наделяет.

Необходимым условием взаимодействия Я и Другого является интерсубъективность, которая всегда в большей или меньшей степени обнаруживает свою проблематичность в осуществляемой коммуникации. К. Хюбнер отмечает, что интерсубъективность не может быть всеобщей, хотя в мифе она опирается на предпосылки, разделяемые гораздо большим числом людей, чем, к примеру, в науке. По Хюбнеру, интерсубъективность – величина переменная, а обыденный язык интерсубъективно несовершенен. Иными словами, высказанное мною суждение может быть неверно проинтерпретировано ввиду того, что подобранные слова не достаточно четко передали мою мысль, или ввиду того, что для собеседника эти слова несут совершенно иной смысл. Помимо такой интерсубъективности, которую Хюбнер называет семантической, существует целый ряд интерсубъективностей разного рода. В частности логическая интерсубъективность говорит о наличии единой системы аргументации. В мифе особое понимание реальности предполагает, что «нуминозные сущности и их архе не могут быть логически построены из отдельных элементов, исходя из определенных принципов, но представляют собой целостные гештальты, несводимые к чему-то иному» [3, С.254]. Реальность, которую описывает миф, не допускает абсолютизации формальной логики. Она многогранна и многозначна, мифы, относящиеся к одному и тому же культу, могут существенно отличаться друг от друга вплоть до обнаружения явных противоречий, однако для мифологического мышления это не проблема. Оно принимает все возможные варианты мифа как истинные, и все они слагаются в комплекс представлений о том или ином божестве. Принятие множественности вариантов одного и того же мифа помогает выразить объемность и полноту реальности.

Хюбнер видит в мифе заданную и исторически обусловленную интерсубъективность. Мы же предлагаем рассматривать ее субстанционально – не как результат соглашения, договоренности или воли случая, а как свидетельство наличия единой исконной субстанциональной основы. Понимаемая нами таким образом интерсубъективность видится в частности в единстве тех архетипов, которые, пребывая в коллективном бессознательном, в определенные моменты могут становиться содержанием индивидуального сознания. Интерсубъективность как некое единое смысловое поле связывает не только Я и Другого, она обуславливает возможность взаимодействия между мной и миром, и в этом нет противоречия, поскольку мир тоже может быть рассмотрен в качестве одного из возможных воплощений Другого.

Таинственная глубинная связь человека и мира находит свое обоснование на онтологическом уровне. Изучая особое значение числа 4 для различных

культур, Юнг обнаружил много интересных закономерностей, которые, конечно, не являются прямыми доказательствами предложенного нами тезиса, но, тем не менее, представляют интерес. В частности он обратил внимание на то, что основным химическим элементом живого организма является углерод с валентностью четыре. «Если это нечто большее, чем “шутка природы”, то фундаментальную тему мифологии можно понять только в сопоставлении с неорганическим в человеке…» [2, С.22]. Это позволило Юнгу предположить, что четверица не просто выдумка разума, но продукт объективной души.

Конфликт между мной и Другим – это следствие плохо осуществляемой коммуникации, когда мы исходим из различных начальных предпосылок, не осознавая этого, называем одни и те вещи разными именами и, наоборот, называя разные вещи одним именем. В общем, это следствие неверного понимания интерсубъективности: мы предполагаем, что можем договориться обо всем, включая о соотнесении вещей и их имен, но предельный конвенционализм всегда забывает, что существует еще предпонимание, которое, с одной стороны, не может являться предметом соглашения, а с другой – не может игнорироваться как малозначимое.

Как тут не вспомнить фразу из популярного голливудского фильма К. Нолана: «Боль она ведь в голове». И в этой фразе находит выражение глубинный страх современного человека – боязнь остаться наедине с собой – буквально в «своей голове». Герой ДиКаприо отказывается строить сны, боясь того, что сделает с ним во сне его собственное подсознание, хранящее его тайну, и «смотрит» чужие, пытаясь убежать от других, которые в конечном счете оказываются темными сторонами его самого. Отношение Я и Другой, анимуса и анимы представленное А. Данте, переворачивается наоборот – если Беатриче для Данте его alter ego, тот Другой, который помогает самосознанию Я, то для Кобба Мол – это та теневая сторона его личности, которая стремится поглотить его, затянуть в ад, она его внутренний враг.

Для мифа и сна особую роль играет образ лабиринта. Эта структура не чужда и дантовскому аду. У Нолана «о лабиринтах постоянно ведутся разговоры, так как построение лабиринта – это основа создания сна». «Чем сложней лабиринт, тем сложнее пространство сна» [4, С.135]. Пространство сна структурировано таким образом, чтобы было проще спрятаться от собственных проекций (читай – от себя). Неважно, что описывает лабиринт – погружение в сон или погружение в ад – и в том, и в другом случае – это погружение в глубины Я, и в этих глубинах нас уже поджидает Другой.

Еще один аспект – встречи Я и Другого в мифологическом пространстве – это реальность. Человечество постоянно себя мифологизирует. Оно производит мифы сообразно потребностям времени. Существует два вида мифологем – онтологические, связанные со спецификой человеческого мировосприятия, и «вторичные», созданные искусственно: «Использование мифологем нового генезиса отчасти предопределило рассмотрение их частью исследователей как вторичных, абсолютно искусственных, ориентированных на манипулирование массами» [5, С.97]. Однако насколько свободен идеолог в выборе той или иной

мифологемы – это очень непростой вопрос. Одно дело найти для архетипического образца модернизированное содержание, другое – вживить новую мифологему.

Проведенный анализ дает основания утверждать, что миф в жизни современного человека играет не меньшую роль, чем в жизни человека архаики. Изучение структур сознания невозможно без подробного детального анализа мифологических сюжетов. Отношение Я-Другой является базовым и сквозь его призму становится возможным познание механизмов и принципов взаимодействия человека не только с внешним миром, но и с внутренним, раскрытие глубин его естества.

Библиографический список:

1. Свасьян К.А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. М.: Академический Проект; Альма Матер, 2010.
2. Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. М.: АСТ, Мн.: Харвест, 2005.
3. Хюбнер К. Истина мифа. М.: Республика, 1996.
4. Киричук Е.В., Кузьо А.А. Моделирование в литературе и кинотексте: Кристофер Нолан и Умберто Эко // Наука о человеке: гуманитарные исследования. 2013. № 3 (13).
5. Рязанова С.В. О роли архетипических образов в мифологии нацизма // Вестн. моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2012. № 3.



Раздел 3.
ПРОБЛЕМА САМОИДЕНТИФИКАЦИИ И ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВЫБОРА ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Рожков В.П.
Д.филос.н., профессор. СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

ТЕОЛОГИЯ РУССКОГО ПРАВОСЛАВИЯ: ИСХОДНЫЕ ПОЗИЦИИ РЕЛИГИОЗНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Обращаясь к исходным антропологическим позициям теологии русского православия, как представляется, следует учитывать и то общее, что связывает отечественное богословие с христианским мировоззрением в целом, и то отличительное, что определяется особенностями религиозной метафизики русской православной теологии, начиная с её истоков. Дело в том, что в некоторых отечественных публикациях, посвященных данной проблематике явно чувствуется смещение акцента исследования в определенную плоскость. Например, в сочинениях Кирилла Туровского часть исследователей находит позиции «последовательного антропоцентризма» [1]. Другие обращают внимание на своеобразие трактовок дихотомии души и тела, усматривая их в признании зависимости первой от второго. При этом подчеркивается знакомство русских религиозных мыслителей с идеями детерминации психических процессов в человеке и, отсюда, его склонностей материальными элементами, комбинациями их смешения [2].

Думается, что, находя соответствующие фрагменты в летописных источниках, не следует рассматривать их как самостоятельные вне целостности христианского монотеистического религиозного типа мировоззрения. В этом случае многое можно увидеть по-другому. Возникает, к примеру, сомнение по поводу обнаружения последовательного антропоцентризма в сочинении богослова, для которого исходным принципом миропредставления является теоцентризм. Не правомернее ли предположить присутствие антропоцентрического мотива в осмыслении тварного бытия? Или же, выявляя стремление к структурированию тела и души, к соотнесению ума и психики с телесными органами, следует ли преувеличивать его до противопоставления общепринятым христианским религиозным положениям? [2, С.205] Не справедливее ли усматривать в этих попытках проявление рациональности, но рациональности религиозной, а в русской вариации подчеркнуто панэтизированной? Последнее, как известно, представляет признанную особенность метафизики русской православной теологии, ориентирующейся на абсолютизацию нравственных ценностей Любви и Блага в Боге. Подобная этизация божественной сущности в ипостаси Христа, осуществлённая богословами-русинами: митрополитом Киевским Иларионом, игуменом Киево-Печёрского монастыря Феодосием, митрополитом Климентом Смолятичем в X1-X11 столетиях, отразилась в приоритетном для русского религиозного сознания экзегетическом смысле «Бог есть Любовь».

Заметим, что религиозная рациональность не отрицает материального субстрата в телесном, а отсюда и естественно-природных процессов в теле, как не отрицает и связь тела с душой. Но в этой телесно-духовной дихотомии именно духовное проповедуется как безусловно доминирующее, как человеческая сущность. И русское религиозное сознание не только наследует, но и этизирует данный постулат. «Сначала Бог создал тело Адама бездушным, — толкует библейское сказание Кирилл Туровский, — потом же душу. Создав же тело, говорит Писание: «И вдунул в лицо его жизненный дух. Оттого-то тело без души хромо и не зовется человеком, но трупом» [3]. Итак, тело первенствует лишь по времени акта творения человеческого существа, душа же главенствует как человеческая сущность. Лишенное души тело не является человеком, но представляет лишь труп. Эта недвусмысленная позиция виталистичности духовной сущности человека, усиливается введением его в нравственно-этическое пространство, пронизанное силами Добра и Зла.

Следует отметить, что стремление к такому введению ясно просматривается в русской богословской вариации картины творения мира. Показательно в этом отношении изложение Вселенской истории в речи философа из «Повести временных лет». В ее сюжете отчетливо обозначается грань во вселенско-историческом бытии между пространством, наполненным единым божественным творящим сущим, и пространством поляризованным, с полюсами Божественного сущего — воплощения Света, Любви, Добра и Сатанинского — выражения Тьмы, Ненависти, Зла. Эта грань возникает в рассказе философа-проповедника о четвертом дне творения, когда происходит низвержение с небес «первого из ангелов», «старейшины чина ангельского» Сатанаила и всех, находившихся под его началом — «десятый ангельский чин», за желание овладеть землей и стать подобным Богу [4]. С этого момента Вселенская история наполняется противоборством божественных и дьявольских сил. Человек, сотворенный на шестой день, оказывается, таким образом между полюсами Добра и Зла. Как справедливо замечает М. Н. Громов, «...это промежуточное, неустойчивое состояние стало источником всей последующей трагической и мучительной истории человечества» [5]. Отсюда становится очевидным, что «русская душа», постигая христианскую теологию, остро воспринимает ее драматический контекст. Необходимо лишь уточнить, что эпицентр противоборства русские богословы естественно усматривали не просто в человеке, а в его душе, так как последняя в их толковании, как было показано ранее, представляет «жизненный дух», «вдохнутый» в человеческое тело богом.

В свете этизированной рациональности русского религиозного сознания это означало, что именно душа человека оказывается перед выбором Добра и Зла. Структурное выделение души в связи с умом (заключающий в себе «размышленное, памятное и мечтательное») и души в собственном смысле («совесть» и «сердце») имело для русского богословия глубинный смысл, отражающий этизацию божественной сущности. Интересные и весьма

характерные акценты относительно «души», «ума» и «сердца» ощущаются в сочинениях Климента Смолятича и Кирилла Туровского.

Ссылаясь на откровения Иисуса самарянке в изъяснении Никиты Гераклейского, второй митрополит-русин толкует: «самарянка — душа, а пять мужей ее — пять чувств, шестой муж ее — ум» [5, С.71]. Отметим, что в Евангелии от Иоанна самарянка не считает последнего мужем, и Христос соглашается: «...У тебя было пять мужей, и тот, которого ныне имеешь, не муж тебе» [6]. Значит, душа в представлении Климента Смолятича соединена прежде всего с чувствами.

Тот же мотив, но этически определеннее, воспроизводит Кирилл Туровский. Уже в самом начале «Притчи о человеческой душе и теле», аргументируя полезность постижения смысла Святого писания, он поясняет, что «...это и душу делает целомудренной, и на смирение направляет ум, и сердце на стремление к добродетели изостряет...» [7] Итак, ум, по мнению русского Златоуста, требуется направлять на смирение, тогда как сердце «изострять» к добродетели. Смирение ума — в устремлении мысли к Божьим заветам. Направленный на постижение божественного сущего, ум «истинный» и «размышляющий» служит не «себе одному на спасение, но многим другим, внимающим ему». Но если ум, «обладающий телом», «глазами похоть творит», «руками богатство собирает», иными словами говоря, заботится о теле, а не о душе, чем же он разумен? — вопрошает русский богослов [8].

Нет, теология русского православия не отрицает роли разума в познавательном процессе. И Климент Смолятич, например, достаточно настойчиво отстаивает правомерность объяснения евангелических чудес. Не случайно в его «Послании к Фоме» высказывается затем мысль о подвластности огня вещественного разумному, одаренному даром слова человеку, который может «действовать» «сотворенною Богом тварью», как хочет. Но здесь же отчетливо заявляется, что совет и премудрость самого Бога «наш ум нимало постигнуть не может» [9]. Аналогичный мотив слышится в изъяснениях Кирилла Туровского в «Повести о белоризце-человеке и о монашестве». Ум, представленный русским Златоустом в образе царя, преподносится даже в негативном контексте, так как, заботясь о теле, отдаляется от души. «Царь же — ум, обладающий всем телом. «Весьма добр, кроток и милостив» — ибо о своем теле он более всего печется, — толкует притчу туровский епископ, — изыскивая все необходимое для него и украшая одеждами. «Заботится о своих людях» — ибо слыша доброе, возносится, а от злого приходит в смятение; глазами же похоть творит, а через обоняние стремится желание исполнить, устами объедается, а руками ненасытно богатство собирает... Чем же одним он не разумен? Тем, что не заботится о душе...» [10]

В таком случае душа в его интерпретации становится «слепцом», крадущим духовное, божественное творение, обкрадывающее земное для удовлетворения телесного. На прозрение души, «очищение» ее, направлена жертва Христа, «прекрасного добротою». Друзья же, удерживающие его, — собственная совесть каждого. Именно совесть определяет возможность

добродетельного очищения человека [11]. Вот в чем логика и рациональность этизированного сознания. Духовное божественное сущее возможно постичь лишь через душу. С ипостасью же божественного сущего — божественной любовью во Христе — можно соприкоснуться только любовью, средоточием которой является сердце. «Как уверовал [ты]? Как воспламенился любовью ко Христу? Как вселилось в тебя разумение земной мудрости, чтобы возлюбить Невидимого и устремиться к небесному?... Как разверзлось сердце твое? Как вошел в тебя страх Божий? Как приобщился любви Его? — в этих риторических вопросах Илариона к кагану Владимиру содержится недвусмысленный ответ [2, С.204]. «Воспламенение любовью» происходит через «разверзшееся» в любви сердце. Совесть в этом случае выражает изострение сердца к добродетели. Такой строй мысли представляет собой олицетворение этизированной рациональности. Он естественно подводит русское богословие к предположению о том, что человек именно через свою сущность — душу волен сделать выбор между Добром и Злом.

Первое возможно через заострение сердца к добродетели и усмирение тем самым ума, достижение им истинного разумения. Второе, вероятно, как следствие забвения умом собственно души (сердца, совести) и ориентации его только на услаждение телесного. Приведённые положения позволяют выделить ряд исходных идей, выдвинутых русскими богословами уже в X1-X11 веках.

Это — идеи:

-свободы человека в принятии божественной истины Любви;

-личного человеческого постижения божественной Любви сердцем;

-стройного разума» или мышления как духовно-интеллектуального процесса, рождаемого синтезом души и разума на основе корреляции сердцем и по существу представляющего гармонию веры и знания.

Рассматривая человека как существо духовное, а его историю как движение к божественной истине, то есть к мироединению в постижении высших нравственных ценностей Любви, Добра, Красоты, Милосердия, теология русского православия последовательно трансформирует этот подход в сферу осмысления проблемы личности государственного правителя. В русском религиозном сознании складывается этизированная концепция политического властителя, ядром которой становится идея «благочестия» личности князя (государя).

Мысль об этом настоятельно проводится в одном из первых произведений «житийного» жанра «Житии преподобного отца нашего Феодосия игумена Печерского». В контексте «Жития» подвижника Киевско-Печерского монастыря выделяется идеал «боголюбивого», «истинно благочестивого в вере», «христолюбца», «боголюбца» князя. Показательно, что перечисленные определения выводятся на фоне обличений блаженным Феодосием неправды княжеской распри, «братоненавидения» в борьбе за власть. Богословские обличения несомненно способствуют более обостренному восприятию неправедных действий князей, разрушающих единство складывающегося Русского мира. Осуждение беззакония междоусобного противоборства

многократно усиливает проповедь «братолюбия» и призыв к примирению как выражению благочестия и правды[2, С. 206].

Идеал личности, олицетворяющей «благочестивую власть», ее «праведный» смысл и, тем самым обеспечивающей общегосударственное объединение, продолжает раскрываться в сочинениях XII века, среди которых выделяется «Поучение Владимира Мономаха». В этом признанном памятнике древнерусской литературы выявляется социальный признак «праведной власти». Правда власти, ее благочестие просматриваются в нем через призму социальной справедливости, создавая своеобразную логическую цепь благочестие — социальная справедливость — правда.

В начале «Поучения» излагается этическо-религиозный смысл благочестия. «Научись, верующий человек, быть благочестию свершителем, научись, по евангельскому слову, «очам управлению, языка воздержанию, ума смирению, тела подчинению, гнева подавлению, иметь помыслы чистые, побуждая себя на добрые дела, господа ради; лишаемый — не мсти, ненавидимый — люби, гонимый — терпи, хулимый — моли, умертви грех». «Избавляйте обижаемого, давайте суд сироте, оправдывайте вдовицу. Приходите, да соединимся, говорит господь...» Затем, на евангелистической основе формируются советы Владимира Мономаха своим наследующим власть потомкам: «Всего же более убогих не забывайте, но, насколько можете, по силам кормите и подавайте сироте и вдовицу оправдывайте сами, а не давайте сильным губить человека. Ни правого, ни виновного не убивайте и не повелевайте убить его. Если и будет повинен смерти, то не губите христианской души... Куда бы вы ни держали путь по своим землям, не давайте отрокам причинять вред ни своим, ни чужим, ни селам, ни посевам, чтобы не стали проклинать вас. Куда же пойдете и где остановитесь, напойте и накормите нищего, более же всего чтите гостя, откуда бы к вам ни пришел, простолюдин ли, или знатный, или посол...»[12]. В итоге христианско-этические ценности позволяют вывести образ единовластителя, характерные черты которого отвечали интуитивно возникающему в русской душе условию объединения под эгидой государственной власти: «благочестивый властитель» — защитник справедливости — олицетворение власти правды.

И еще одна мысль проводится в «Поучении» — соединение власти и знания. «Что умеете хорошего, то не забывайте, — заповедует князь, — а чего не умеете, тому учитесь — как отец мой, дома сидя, знал пять языков, оттого и честь от других стран»[13]. В более позднем сочинении «Моление Даниила Заточника» (XII—XIII вв.) эта мысль приобретает логическую законченность в идее сопряжения власти и мудрости путем привлечения к управлению умных, знающих людей. «Господин мой! Не лиши хлеба мудрого нищего, не вознеси до облак глупого богатого. Ибо нищий мудрый — что золото в навозном сосуде, а богатый разодетый да глупый — что шелковая наволочка, соломой набитая. Господине мой! Не смотри на внешность мою, но посмотри, каков я внутри. Я, господине, хоть одеянием и скуден, но разумом обилен; юн возраст имею, а стар смысл во мне. Мыслию бы парил, как орел в воздухе... Господине мой! Ведь не

море топит корабли, но ветры; не огонь раскаляет железо, но подувание мехами; так и князь не сам впадает в ошибку, но советчики его вводят. С хорошим советчиком совещаясь, князь высокого стола добудет, а с дурным советчиком и меньшего лишен будет»[13, С.155]. Вот каким образом Даниил раскрывает еще одну ипостась богоугодного властителя — это просвещенный правитель, в лице которого соединяются власть и мудрость. Интеллектуальный критерий наделения людей функциями управления в подобной трактовке выступает одновременно и как признак справедливости власти, и как показатель власти правды, а значит, и как слагаемое условия государственного единения.

Следовательно, уже в первые два столетия после крещения Руси православно-религиозная мысль культивирует в русском общественном сознании идеи, созвучные внутренним мотивам этноса, только что вышедшего из родоплеменного состояния. Расширяя коренной мотив внутриродоплеменного единства в силовом поле христианской этики, православие преобразует его в идею государственного единения. При этом из мощного синтеза родоплеменной традиции, внутренних интуиций вхождения в государственно-цивилизационное качество и православно-христианских этических ценностей возникает ряд идей, которым суждено стать истоком исторически сквозных политическо-антропологических и социальных ориентаций русского общественного сознания. Это:

- идея духовного единства как божественной истины, благодати и спасения;
- идея благочестивого, просвещенного властителя, соединяющего в себе правду с мудростью и олицетворяющего государственное единение Руси.

Обозначенные идеи стали ключевыми для политического сознания русского народа. Существенно дополнив выведенные ранее положения религиозной антропологии, они в совокупности составили исходные антропологические позиции теологии русского православия.

Библиографический список:

1 Климент Смолятич. Послание к Фоме... С. 190.
2 Кирилл Туровский. Повесть о белоризце — человеке и о монашестве // Златоструй: Древняя Русь. X—XIII вв. М., 1990. С. 204.
3 Иларион, митрополит Киевский. Слово о законе и благодати... С. 117—118.
4 Биографическая справка и комментарии А. Г. Кузьмина, А. Ю. Карпова к литературному наследию Кирилла Туровского // Златоструй: Древняя Русь. X—XIII вв. М., 1990. С. 193.
5 Бачманов В. С., Плотников А. М. К изучению философской мысли Древней Руси XI—XV вв. // Вестн. ЛГУ. Сер. Экономика, философия и право. 1956. Вып. 1. № 5. С. 71—75.
6 Кирилл Туровский. Притча о человеческой душе и теле // Златоструй: Древняя Русь. X—XIII вв. М., 1990. С. 196.
7 Из «Повести временных лет... » С. 62—63.
8 Громов М. Н. Речь философа из древнерусской летописи «Повесть временных лет» // Философские науки. 1976. С. 100.
9 Климент Смолятич. Послание к Фоме... С. 185.

10 Библия. 4.17—4.44.
11 Кирилл Туровский. Притча о человеческой душе и теле... С. 193.
12 Житие Феодосия // Изборник. М., 1969. С. 125, 129—133.
13 Поучение Владимира Мономаха // Изборник. М., 1969. С. 151, 153, 155.

Фомина З.В
Д.филос.н., профессор. СГК им. Л.В. Собинова (Саратов)

ТЕОЛОГИЯ И РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Важнейшей особенностью, характеризующей сущность и основную направленность русской философии, является ее связь с религией. Однако принадлежность к философскому знанию по определению требует рационального и, при том, критического осмысления любого предмета, в том числе и такого специфического, каковым является религия. Это обусловливает наличие, при общей онтологической и аксиологической направленности, существенных различий между русской религиозно-идеалистической философией и теологией.

Для русской философии характерно убеждение в существовании высших трансцендентных начал, непостижимым, таинственным образом связанных с отдельной человеческой душой и направляющих, ориентирующих личность в ее реальном, земном существовании. Эта вера в существование высшего направляющего смысла свойственна не только тем концепциям и учениям, которые можно отнести к объективному идеализму, но и таким явно персоналистическим учениям, каковым является философия Н. Бердяева. Поэтому не случайно резкое неприятие русской философией агностицизма И. Канта, возвестившего невозможность для человека прорваться за границы явлений этого мира, к сущности вещей. Весь дух учения Канта (несмотря на его этическую направленность, что сближает его с русской мыслью) противоположен русской религиозно-идеалистической философии, которая устремлена за устанавливаемые Кантом пределы. «Там, где Канту видится ноуменальный мрак «вещи в себе», русским мыслителям сияет свет откровенной истины, – подчеркивает А.В. Ахутин. – Там, где кантовский чистый (теоретический) разум как бы повисает в воздухе безосновности, русские мыслители обретают абсолютную сверхразумную основу и «припоминают», что всегда уже на ней стояли [1, с. 64].

Термин «припоминание» отсылает нас к следующей существенной особенности русской философии. Речь идет о способе философствования. Негативное отношение к направленности и духу философии Канта не отменяло необходимости учитывать бесспорные выводы кантовского учения, которые обусловили переворот в гносеологии, а именно: установление границ рационального познания. После открытий кенигсбергского мыслителя стало ясно, что всякое рациональное обоснование существования высших трансцендентных начал ограниченно и условно. Именно в поисках этого

обоснования русская религиозная философия приходит к интуитивизму как способу постижения трансцендентного. Отсюда – поворот к религии, к религиозным формам познания, к вере, к религиозному переживанию и, наконец, к отдельной человеческой личности как носителю интуитивно постигаемого знания о трансцендентном.

Близость к религии, безусловно, ослабляет теоретический статус русской философии. Однако это «умаление» ее значимости справедливо лишь в том случае, если философия рассматривается исключительно как рациональная форма теоретического познания. Но данное утверждение проблематично. Взаимоотношения русской идеалистической философии с религией, в частности с христианской православной доктриной, требуют пояснения. Религиозная направленность, пронизанность этой философии религиозным содержанием бесспорны. Однако из этого не следует с необходимостью, что она носит теологический характер и не обладает самостоятельным философским значением. Как справедливо подчеркивает В.В. Зеньковский, религиозные догматы даже у тех русских философов, которые хотят быть религиозными, лишь поставляют материал для философских размышлений [5, с. 189-190]. К тому же большинство русских мыслителей достаточно вольно обращались с православными канонами, за что подвергались осуждению и нападкам со стороны официальной церкви, а некоторые, например, Д. Мережковский, открыто провозглашали задачу формирования «нового религиозного сознания» (в этом «повинны» и более ортодоксальные, религиозные мыслители – Вл. Соловьев и П. Флоренский). Что касается религиозного опыта, на который часто ссылаются русские мыслители, то он имеет для них не религиозное, а философское значение.

Две основные идеи важны для понимания специфики русской философии: идея о существовании высших трансцендентных ценностей и мысль о человеке как носителе трансцендентных начал, связанном с миром трансцендентного посредством того «света», который обнаруживается в глубинах его внутреннего мира, в духовных интенциях личности. Даже беглое знакомство с русской религиозно-философской литературой позволяет утверждать, что эти идеи выражают самую суть русской философской мысли. Почему именно они стали господствующими в России? Как это возможно, что в конце 19 – начале 20 века, в эпоху преобладающего влияния естественно-научного материализма и философского позитивизма, на фоне утилитаристских политических и социальных движений возник такой своеобразный феномен культуры – философия, утверждающая существование высших трансцендентных начал и ценностей на основе сомнительных для сциентистски настроенного ума свидетельств хрупкой и непостоянной, неопределенной человеческой души, главным инструментом которой являются интуиция и вера? Объяснение, связанное с обвинением русской философии в неразвитости, «ненаучности», усугубляемое ее близостью к религии, не представляется достаточно убедительным и глубоким. Современный уровень развития познания позволяет считать, что научность (в смысле логико-

рационалистической непротиворечивости) еще не является единственным и достаточным критерием истинности знания. Сегодня находится все больше оснований для подтверждения развитой в русской философии идеи целостности знания.

Рискнем высказать свое объяснение. «Неразвитость» русской философии, в смысле отсутствия окончательной оформленности, систематизированности, характерных для западного теоретического мышления, может быть понята и как ее преимущество, а именно: как открытость русской мысли всех «каналов» познания, включая интуитивный, основанный на ощущении непосредственной связи со всем окружающим миром.

Западное мышление, со времен античности жестко сориентированное на рационально-логическое познание, утратило важнейшую способность – способность внутреннего, интуитивного общения с миром и себе подобными и получения непосредственного (неопосредованного рационально-логическим мышлением) знания о мире. В результате человек западной цивилизации превратился в функцию разума, точнее – рационально-рассудочного мышления, и, утратив связь с природой, оказался заложником своего собственного творения – техники. Все более и более подчиняясь законам технического, машинного мышления, этот современный «разумный механизм» становится неспособным прислушиваться к голосу собственного внутреннего мира и не склонен доверять каким-либо утверждениям, не поддающимся исчислению и рациональному доказательству. И только все более частая нестыковка стандартных представлений о жизни и ее действительных проявлений заставляет современного «массового человека» обращаться к помощи бесчисленных психотерапевтов и психоаналитиков, что еще более подтверждает неспособность типичного представителя западной цивилизации самостоятельно разрешить возникающие перед ним вечные вопросы человеческого существования.

В России же нравственный элемент всегда преобладал над интеллектуальным, как заметил еще Н. Бердяев [2, с. 86]. Эту же мысль подтверждает А.Ф. Лосев: «Русская философия никогда не занималась чем-либо другим, помимо души, личности и внутреннего подвига» [6, с. 82]. И дело здесь не просто в преобладании нравственной проблематики, но в особом видении мира, исходящем из человека, в доверии к индивидуальному духовному опыту личности. Конечно же, русская философия, развивавшаяся в рамках сложившейся рационалистической парадигмы, далека от безоговорочного принятия внутреннего интуитивного опыта, который с необходимостью должен быть рационально осмыслен и вписан в систему цельного знания. Но исходные интуиции русской философии все-таки носят иррациональный характер и связаны с верой как внутренним состоянием души. Эта особенность выступает одной из важных точек соприкосновения русской философии и религии.

Обратим внимание на характер связи русской идеалистической философии с христианской православной доктриной. Религиозная

направленность, пронизанность этой философии религиозным содержанием бесспорны. Однако из этого не следует с необходимостью, что она носит теологический характер и не обладает самостоятельным философским значением. Как справедливо подчеркивает В.В.Зеньковский, религиозные догматы даже у тех русских философов, которые хотят быть религиозными, лишь поставляют материал для философских размышлений [5, с. 189-190]. К тому же большинство русских мыслителей достаточно вольно обращались с православными канонами, за что подвергались осуждению и нападкам со стороны официальной церкви, а некоторые, например, Д.Мережковский, открыто провозглашали задачу формирования «нового религиозного сознания» (в этом «повинны»и более ортодоксальные, религиозные мыслители – Вл.Соловьев и П.Флоренский). Что касается религиозного опыта, на который часто ссылаются русские мыслители, то он имеет для них не религиозное, а философское значение.

Вопрос о формах познания, как он представлен в русской религиозно-идеалистической философии, представляет значительный интерес. В русской философии была осознана и открыто провозглашена недостаточность рационального понятийного мышления для решения метафизических вопросов, ибо предметом философского познания является нечто, лежащее за пределами чувственного опыта и не подлежащее простому обобщению и систематизации – некая *мета*-реальность, область абсолютного. Недоступная рационально-логическому познаю, она, по убеждению русских мыслителей, открывается человеку в интуиции.

Русские мыслители пытались преодолеть односторонность узко рационалистического подхода к познанию истины, открыто и резко противопоставляя себя абстрактному и отвлеченному западному типу философствования[2]. Как замечал Н. Бердяев, русская религиозная философия особенно настаивает на том, что философское познание есть познание совокупностью духовных сил – «целостным духом», в котором разум соединяется с волей и чувством и в котором нет рационалистической рассеченности [2, с. 103]. В стремлении к целостному знанию Вл. Соловьев считал необходимым органично соединить достижения рационального познания с религиозным и мистическим знанием, постигаемым интуитивно, как «непосредственное ощущение абсолютной действительности». В «Философских началах цельного знания» он называет три источника познания: опыт, разум и «мистическую сферу», рассматривая мистицизм как о с н о в у истинной философии [3, с. 192]. Таким же образом представляет себе структуру познания С. Франк. Он приходит к выводу об ограниченности применения логических законов, не пригодных для познания области металогического, сверхрационального знания – «непостижимого». Последнее доступно, по его

[2] Обвинение западной философии в абстрактной отвлеченности и «рассеченности» – можно сказать, «общее место» в русской философии (см. напр. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал и др.).

мнению, только «первичному знанию», или непосредственному созерцанию, или интуиции [10, с. 229] .

П. Флоренский также считал, что для проникновения в область абсолютного «разум должен отрешиться от своей ограниченности в пределах рассудка» [9, с. 60] и выйти в сферу живого опыта. Основанием истинного познания должна стать поэтому «разумная интуиция». Термин «разумность» применяется к определению интуиции не случайно: интуитивизм как принцип философского познания отличается от чисто иррациональной мистической интуиции, имеющей исключительно образно-эмоциональный характер. Русские философы постоянно подчеркивали интеллектуальный характер интуиции как элемента целостного знания, предполагающего осмысление данных непосредственного опыта сознания [8, с. 323]. Интуитивное знание как непосредственное усмотрение трансцендентного содержания, скрытого от поверхностного рассудочно-эмпирического познания, рассматривалось большинством русских мыслителей как основа истинного философского знания. Это дало основание А.Ф. Лосеву утверждать, что русская философия носит до-логический, до-систематический, точнее, сверх-логический, сверх-систематический характер [6, с. 67]. «Она представляет собой чисто внутреннее, интуитивное, чисто мистическое познание сущего, его скрытых глубин, которые могут быть постигнуты не посредством сведения к логическим понятиям и определениям, а только в символе, в образе посредством силы воображения и внутренней жизненной подвижности» [6, с. 71].

Таким образом, гносеология русской философии заметно отличается от западной, ибо наряду с рациональным познанием существенное место в ней занимает вера. Однако, феномен веры в данном случае носит не религиозный, а философский характер. Вера как элемент познания не означает простой (основанной на авторитете) бездоказательной убежденности в существовании высших начал, но предстает как непосредственное, невыразимое рационально переживание связи с трансцендентным, исходящее из глубин внутреннего мира личности, как некое внутреннее состояние духа. В таком статусе вера рассматривается русскими философами как знание более высокого, по сравнению с рассудочным, порядка, как способность человека шагнуть на следующую ступень познания, которая отделит его от простой принадлежности материально-вещному миру и тем самым обеспечит превращение его из объекта («вещи среди вещей») в субъекта своей собственной жизни, своих стремлений [3, с. 37, 52-53].

Интересно в этом отношении высказывание Л. Шестова, страстного защитника иррациональной природы взаимоотношений человека и мира, возвещавшего вслед за С. Кьеркегором (иногда преувеличенно, односторонне) всесилие веры. «Нет истины там, где царствует принуждение, – писал он, имея в виду необходимость объективных законов разума. – Не может быть, чтобы принудительная и ко всему безразличная истина определяла собой судьбы мироздания» [11, с. 228]. И как итог этого: «Чтобы прийти в обетованную землю, не нужно знание, для знающего человека обетованная земля не

существует. Обетованная земля там, куда пришел верующий, она стала обетованной, п о т о м у ч т о туда пришел верующий» [11, с. 220] .

С. Франк утверждал, что человек без веры является плоским, одномерным, неспособным к глубокому мышлению, творчеству. Осуществление веры, по его мнению, совпадает с понятием духовной жизни вообще. Оно означает работу по укоренению душевной жизни в просветляющем, богочеловеческом начале духа [4, с. 42-43].

Библиографический список:

1 Ахутин А.В. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии.1990, № 1.
2 Бердяев Н.А. Русская идея // Вопросы философии. 1990. № 1. С.103.
3 Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989
4 Губин В.Д. Проблема веры в религиозной философии С.Л.Франка // Русская философия и духовная культура современности: Тез. респ. науч.-теор. конф. Иркутск, 1991. Кн. I. С.42-43
5 Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2, ч. 2.
6 Лосев А.Ф. Русская философия// Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.А., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991
7 Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М. 1988. Т. 2.
8 Лосский Н.О. История русской философии. С. 323.
9 Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М.,1990. Т. 1 (1).
10 Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990.
11 Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия.

◈

Абросимова И.А.
К.филос.н., доцент. СГТУ имени Гагарина Ю.А. (Саратов)

ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ В УСЛОВИЯХ СТОЛКНОВЕНИЯ РОССИИ И ЗАПАДА

В условиях столкновения цивилизаций для российского общества особенно актуальной является разработка собственной цивилизационной идеологии, позволяющей идентифицировать статусные характеристики общества и вычертить возможные стратегии развития человека.

В общественной жизни идеология наиболее наглядно актуализируется на двух уровнях общественного сознания: повседневно-бытовом и мировоззренческом. Повседневно-бытовое сознание мало проработано интеллектуально, но именно оно пронизано высоким уровнем рациональности здравого смысла. В нем обычно отсутствует провозглашение установок на следование высоким идеалам и ценностям. Но именно на уровне повседневно-бытового сознания и повседневно-бытовой культуры совершается апробация базовых положений идеологии, ее способностей мобилизовать личность на

общественно-полезную деятельность через преобразование высоких целей и идеалов в повседневные цели и стимулы деятельности человека.

Теоретические установки идеологии существуют на данном уровне только в качестве момента, стимула, а зачастую – и мифологии, - всего что способно зажечь энергию практического действия. Самоидентификация общества и личности на уровне повседневно-бытового сознания заключается в отождествлении (в большей степени на бессознательном уровне) предлагаемых условий деятельности с теми, которые уже сложились в виде штампов, схем и механизмов и не предполагают задумываться над выбором каждого отдельного шага.

Мировоззренческое сознание включает в себя взгляды и представления, сакрализованные знания, нормы и ценности, выработанные теоретиками в идеологии и в доступной пониманию данного человека форме хранящиеся в обществе. Данная форма сознания укореняется в системе регуляции взаимоотношений людей, практике проведения ритуалов и отправления культов. Идентификация личности строится на основе признания тех или иных норм и ценностей в качестве сакральных, не вызывающих сомнения в безусловной регулирующей роли. В основание идеологии укладывается сакральное, иррациональное начало, защищенное своей сакральностью от противоречащего ему опыта.

Идеология таким образом выступает как рациональное оформление иррациональных составляющих сознания. Идеология не обязательно выражает истину, и это связано не с противостоянием истине, не с ложью, а с заменой понятия истины на понятие правды. Правда – это истина, переформатированная в контексты идеологии. Через представления о правде идеология становится доступной обыденному сознанию на уровне обыденно-практического варианта мировоззрения.

В современном обществе в результате десакрализации ценностей и секуляризации повседневной культуры положение меняется, исчезает иррациональная, свято сохранявшаяся, связующая сила общества, которая ограничивала рационализм сферой повседневной жизни. В результате не остается ниши для господства системных идеологических структур. Возникает функциональный заменитель идеологических построений, вместо идеологии возникает ее ухудшенный заменитель, эрзац – фрагментированный, мозаичный набор представлений. Общественное сознание лишается своей способности синтезировать целостное мировоззрение, которое возможно лишь при наличии системообразующего стержня. В этих условиях идентификация и самоидентификация так же становятся фрагментированными и противоречивыми.



Тарасова М.Г.
Студент. СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

ВЗАИМОСВЯЗЬ РАЗВИТИЯ СОЦИАЛЬНОГО ЧУВСТВА И ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ

Особый интерес для нас сегодня представляет изучение жизненного успеха у людей. Сейчас очень популярно быть успешным. Потому что успех приносит людям в жизни: деньги, славу, богатство и комфорт. В обществе высоко оценен успех в любви, семье и карьере. Понятие успеха объединило в себе многое. Хочешь быть богатым - надо быть успешным, хочешь быть популярным - надо быть успешным, хочешь быть любимым – надо быть успешным.

Мир очень конкурентный и требует от нас максимальную реализацию способностей. Это умение быстро думать, качественно и компетентно выполнять свою работу, много знать и быть при этом еще приятным собеседником.

Кроме того соревновательность: «кто лучше и умнее?» начинается у нас с раннего детства. Все наши достижения начинаются, как и проявления нашей личности уже с первых шагов - с младенчества.

Изучением вопросов детского воспитания занимался А. Адлер, где в своей книге «Воспитание детей. Взаимодействие полов» он пишет:

« С детства ребенок вовлечен в постоянную борьбу за развитие и эта борьба связана с подсознательно сформированной и всегда присутствующей целью мечтой о величии совершенстве, превосходстве. Стремление к превосходству идет рука об руку с врожденным чувством неполноценности стимулирующим попытки ребенка преодолеть это чувство» [1, с. 3].

Достижение компенсации с детства у детей сподвигает в них развитие личности и внутренних ценностей. Это мотивирует их развитие, сначала на подражательном уровне, затем уже на осознанном уровне, где ребенок уже расставляет себе приоритеты. Кроме того из-за своей недостаточности, (которая присуща их психике) дети начинают соревноваться со взрослыми. Иными словами компенсация этого чувства заставляет человека развиваться еще с раннего детства «искать себя» среди родных, близких и в обществе. Благодаря этому взаимодействию выстраиваются отношения и мировозрение ребенка к окружающему миру и к людям. Под воздействием выстраивания этих отношений формируются жизненные цели и желания у ребенка, и этот успех может достигаться психологически.

С взрослением ребенок переходит через все возврастные ступени развития, где он может лучше реализовать свои способности, т.к. он как личность становится более физически и психо-эмоционально развитым для реализации себя в социуме.

Он стабильно развивается как личность, когда благополучно проходит через все возврастные периоды на протяжении всей своей жизни. Общество подталкивает индивида к развитию, ставит перед ним проблемы,

благоприятное разрешение, которых помогает переходу ему на успешный уровень социализации.

Далее как продолжает А. Адлер в своей книге «Воспитание детей. Взаимодействие полов»: «…первостепенное значение для формирования личности имеет стремление к цели…» [1, с. 4]

Определение этих самых целей определяет возможность человека быть успешным. Способность индивида быстро налаживать социальное общение, быть социально активным элементом, а так же эффективно использовать эти взаимосвязи для своего развития определяют его понятие успешности.

Понятие успешности сейчас сильно «персонализируется» и порой не в состоянии выйти за рамки самой себя, а то есть ограничивается узконаправленностью на достижении личного успеха и собственных выгод. То есть представляется в основном эгоцентрической моделью восприятия и воспроизведения мыслей и форм действий. Хотя понятие самой успешности простирается достаточно далеко до жизнедеятельности целого государства и страны, потому что люди, достигшие высокого привилигированго положения чаще всего носят на себе статус успешных людей. Их карьера и работа сопряжена с целым рядом полномочий и обязанностей в структуре власти. Поэтому значение «социальной успешности» в понятии общественных, культурных, политических масс очень высоко оценивается, так как может представлять собой жизнедеятельность целой страны с формированием ее политического строя. И достижения таких личностей очень много значат для жизни целого государства.

Иными словами развитие идивидуального успеха благотворно сказывается на человеке заставляет активизировать его внутренние задатки и таланты, творческий и интеллектуальный потенциал. Когда человек умеет и может быстро подстраиваться под изменяющиеся обстоятельства, быть гибким, выстраивать свои цели он получает больше ресурсов из вне для своего развития и жизни. В таком случае преодоление «детской недостаточности» и формирование правильных жизненных целей сподвигает развитие индивида на протяжении всей его жизни. Чем успешней индивид, тем больше заинтерисовано в нем общество. Поэтому концепция А.Адлера обладает пояснительным потенциалом для развития успеха.

Библиографический список:

1. Адлер А. Воспитание детей. Взаимодействие полов/Пер с англ. А.А. Валеева и Р.А. Валеевой.—н/Д: Феникс,1998.-448с.

◈

Ветрова Ю.А.
Студент. СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ ИСКАНИЯ ЛИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

«Не все же разглагольствовать о том, каким
должен быть человек, пора и стать им”.
/Марк Аврелий/

Одним из важных вопросов на протяжении всей истории человечества, который занимает разные социальные группы,– это взаимоотношения человека с миром его окружающим. К этому взаимоотношению относится духовная сторона личности, те ценности, которые являются краеугольными в ее формировании. Именно эти ценности есть некое звено между современным обществом и духовным миром каждого из нас. Несомненно, у каждого человека есть некие моральные составляющие – это и смысл своей жизни, и различная нравственная позиция и, конечно, духовные ценности. На протяжении определенного периода жизни человек ищет смысл бытия и пытается решить ряд вопросов – для чего? зачем? и почему? Если ему это удаётся сделать, то он полон идей, смыслом и находится в гармонии с миром окружающем его. "Духовная жизнь ни есть отражение какой-либо реальности, она есть самая реальность" - пишет Бердяев. Однако, о духе нельзя выработать понятие, но можно уловить признаки духа. К ним Бердяев относит свободу, смысл, творческую активность, любовь, целостность, ценность, обращение к высшему божественному миру и единение с ним. Нельзя забывать такие составляющие, как ценностные ориентации, которые являются важнейшими и незаменимыми элементами в сознания и самосознания каждого человека. Именно они наиболее полно отражают основные характеристики личности. Проблемы ценностных ориентаций разрабатываются различными учеными. В социологии, если не учитывать работ Э. Дюркгейма и М. Вебера, где отсутствует строгое определение ценности, стоит обратить внимание на труд американских социологов У.Томаса и Ф. Знанецкого "Польский крестьянин в Европе и Америке", здесь существует дефиниция ценностей. Ценность, по определению современного ученого М.С. Кагана, необходимо рассматривать как феномен, возникающий в "объектно-субъектном отношении". Т.е., конкретная личность всегда выступает носителем определенной своей «структуры» ценностей, где выражены и интересы, и идеалы каждого субъекта. На формирование ценностей влияют и процессы извне – это экономические, социальные деформации. Например, когда одни ценности сменяются другими, т.е. происходит разрушение старых идеалов и на основании современных жизненных реалий формируется тип личности. Влияние на духовную культуру личности может происходить стихийно. В качестве примера рассмотрим СМИ, особенно в век информационных технологий – это не маловажно. Современный человек в течении дня сталкивается с большим потоком различной пропаганды, наполненной содержанием, далеко не гуманной информации. Что же происходит тогда? Ответ прост – зомбирование личность и, как следствие

вырабатывание конкретных отрицательных установок, которые влияют на поступки и действия отдельных индивидов. Поэтому в сфере человеческих взаимоотношений необходимо, чтобы на первое место были выдвинуты гуманистические идеалы, нравственность, и культура. Ч. Дарвин утверждал, что «именно духовность отличает человека от животного». В современном мире, к большому сожалению, главной проблемой является потеря духовности среди молодого поколения, ведь лозунг: «Бери от жизни все!», т.е. здесь и сейчас диктует свои права и как следствие - это состояние духовной пустоты, Оно особенно ощутимо, когда насаживается культ потребительства. Так традиционные ценности начинают искажаться и превращаться в свою противоположность, это и приводит к нищете духовной.

Один из русских церковных писателей XX века так говорил об этом: "За религию у нас часто принимают неопределенную смесь из детских воспоминаний, сентиментальных чувств, испытываемых иногда в церкви, крашеных яиц и кулича на Пасху". И в заключении, он с сокрушением и с болью верующего сердца заканчивает свои размышления одним единственным вопросом: "Как же дать почувствовать современным людям крестный путь грешной нашей души к Богу?"

Обратимся к социологическим исследованиям, проведенные российскими учеными, с помощью которых можно увидеть ценностные ориентиры молодого поколения. Прежде всего, следует отметить, что у подавляющего большинства молодежи (70%) есть главная цель жизни. Нет её только у 9,0% молодых людей (21,0% над этим не задумывались). Респондентам были, предложены вопросы, связанные с нравственными суждениями: "свобода — то, без чего жизнь человека теряет смысл" (70,5%), "человек должен иметь те доходы, которые заработал честным путем" (67,6%), "мое материальное положение в настоящем и будущем зависит, прежде всего, от меня" (64,9%), "выделяться среди других и быть яркой индивидуальностью лучше, чем жить как все" (60,7%), "только на интересную работу стоит потратить значительную часть жизни" (59%), "я лучше не достигну материального благополучия и не сделаю карьеру, но никогда не перешагну через свою совесть и моральные нормы" (56,2%). Наименее значимыми ценностными суждениями являются: "от меня мало что зависит — важно, какая экономическая ситуация будет в стране" (35,1%), "надо стремиться иметь любые доходы, независимо от того, как они получены" (32,4%), "главное в жизни — материальное благополучие, а свобода второстепенна" (29,5%) [1].

Несомненно, хочется видеть оптимистический прогноз на будущее о молодом поколении, что главными постулатами в осуществлении любой деятельности будут принципы - Добра, Истины и Красоты. Ведь духовная жизнь не только возвышает человека над материальной жизнью, но и дает возможность совершенствовать мир вокруг себя, прежде всего, делая акцент на созидательной стороне.

Библиографический список:

1. Ценностные ориентации современной молодежи [Электронный ресурс]: http://www.in1.com.ua/article/31402/index.html.

◈

Ивлиева Г.Г.
Магистрант. СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ В ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ

Одной из важных проблем XX-XXI столетий стало сохранение в сознании народа собственной истории, традиционных национальных ценностей. Дехристианизация мира, утрата нравственных критериев жизни всего народа и потеря правил и основ жизни каждого человека, давление средств массовой информации привело к разрушению исторического сознания и как следствие распространения невежества. Этот факт стал общепризнанным в научной среде и в ряде государственных документов.

В настоящее время нарушены механизмы передачи традиционных ценностей русской цивилизации от поколения к поколению, основа основ которой является язык, культура, национальные и духовные ценности. Передача исторических знаний человечества – всё это устное предание, составляющее духовное богатство русского народа. Свидетельства очевидцев, сохранялось и передавалось из «уст в уста», впоследствии записывалось через десятки лет. Препятствием для такой записи может быть гибель народа, социальная катастрофа, в результате чего уничтожалась часть народа и как следствие перемена мировоззрения. В этом случае теряется преемственность исторических традиций, прерывается связь поколений. Будущие поколения несут в себе наследие предков только на генетическом уровне.

Во время гражданская войны, гонений и уничтожения народа, Отечественная война, всё что произошло в России в XX веке, уничтожило старшее поколение как хранителей национального наследия.

Старшее и среднее поколения истреблялись в период государственного террора, умирали от болезней во время эпидемий, что приводит к тому, что историческое сознание народа остается в меньшинстве. Произошел крах ценностей, связанных с православными традициями с 1917 года, а с конца 80-х годов произошло распад советской идеологии, в народе отсутствует духовная основа нации. Стремление к материальной стороне жизни человека стала первостепенной, при этом используются самые гнусные средства для достижения «желанной цели». Само понятие семьи искажено, результатом чего является разрушение основы общества.

Актуальность вопроса о духовно — нравственном становлении личности и общества определяет направленность жизнедеятельности народа. Какова духовность «дух творить себе формы», такие и плоды человеческого творчества.

Со времен князя Владимира - «Красное Солнышко», так прозвал народ своего великого князя, именно православие имеет исключительное значение в

жизнеустройстве русского государства и общества. Православная вера несла с собой духовное просвещение: письменность, монастыри и школы, развитие искусства, и создала всю русскую культуру. Стала называться «Святой Русью».

Основной закон человеческой жизни ясно сформулирован Христом: « *Ищите же прежде Царствия Божия и правды Его, и все приложится вам*». (Мф. 6;33).

И если не ищете Царствия Божия и правды его, то ничего и не достигните.

В этом ответ на главный вопрос современности — несоблюдение духовного закона человечество ускоряет приближение неотвратимой трагедии. Для преодоления сложившейся ситуации необходимо прикладывать усилия всего общества.

Первостепенное влияние на жизнь общества, оказывают средства массовой информации и образовательные структуры, прежде всего — школы. В настоящее время школа лишилась одной из своих основных функций: она дает образование, но не воспитывает. В поисках пути соединения образования и воспитания в духе русской культуры, высокой нравственности и духовности, именно в этом направлении должны проходить обучение в образовательных структурах.

В настоящее время духовно-нравственное воспитание подрастающего поколения проводить на основании культурного наследия православия.

Но что имеем в виду, когда говорим о духовно - нравственном воспитании подрастающего поколения, что же под этим понимается?

Ответ может быть получен в зависимости от мировоззрения человека, к тому же ответов и методик воспитания будет множество.

В светском понимании духовность — это развитие интеллекта, усвоение знаний в различных областях науки, культуры, искусства. Воспитание — целенаправленное и планомерное воздействие на сознание и поведение человека, в результате чего формируются определённые установки и ориентации, создающие условия для развития человека и подготовки к общественной жизни. Таким образом, духовно - нравственным и воспитанным человеком считается тот, который получил необходимые знания, умения, навыки и усвоил морально - этические нормы, существующие в обществе и руководствуется ими в собственной жизни.

Необходимо задуматься над правильностью светского взгляда на духовность, исходя из примеров жизни учеников, закончивших школу с отличными аттестатами. Одни спиваются, попав в определённую среду, они изменяют своим нравственным принципам. Что же произошло, ответ приходит сам, светская духовность явно что-то не учитывает, упущено главное. Не было заложено человеку что-то такое, что бы дало силу не пойти на поводу у страсти. [2]

Православие говорит о существовании в человеке бессмертной души. Состояние души людей различно. Душа может быть здоровой, полной энергией с жаждой жизни и жертвенной любовью к людям и миру. А может быть

озлобленной, унылой, бессильной, изъеденной пороком. Состояние души влияет на земную жизнь человека, на его поведение, физическое здоровье, отношение к миру. Жизнь человека в рамках закона, положенных Богом, позволяет не ранить свою душу. А через участие в Таинствах Церкви, через молитву и добрые дела приобщается благодати Святого Духа. Такой человек очищается, просыпается совесть, просветляется душа и он становится источником света для многих людей. Духовным в православии, можно назвать человека, душа которого достигает силы и чистоты под действием благодати - Божественной энергии.

Термин воспитание в православии также существенное различие от светского понимания. Помимо значений вскармливать, взращивать, это слово указывает на то, что в воспитании есть взращивание души. Человек сотворен по образу Божию и образ в человеке не уничтожим, какую бы порочную жизнь не вел человек. То есть, нравственные начала в ребенке заложены, а задача воспитателя раскрыть в эти качества. В этом цель христианского воспитания, получив образ Божий по сотворению, раскрыть в себе этот образ (получить образование).

В светском духовном воспитании морально - этические нормы усваиваются как влияние извне на поведение человека, поэтому могут легко меняться.

В православном духовном воспитании взращиваются заложенные в душе человека нравственные принципы. Человек может изменить нравственные установки, но это сделать гораздо труднее, для чего необходимы знания основ православной традиции и погрузить детей в красоту православия. Задать направление в детской душе желания нравственной жизни. При этом личность педагога играет первостепенную роль для детей, он должен стать примером для них. Духовно - нравственное воспитание — это не только передача знаний, сколько возжигание души ребёнка, которая происходит от сердца к сердцу.

«Ученик — это не сосуд, который надо наполнить, а факел, который нужно зажечь», - так писал историк Плутарх (45-127 г.). [3]

Для того чтобы процесс духовно - нравственного воспитания был эффективным, необходимо получение знаний каковы являются:

- обучение необходимых богословских знаний для духовно-нравственного воспитания;

- для духовного самоопределения необходима ориентация учеников в современном мире;

- применение полученных знаний в жизненных ситуациях. В настоящее время, появилась возможность возрождения религиозного воспитания и образования в воскресных школ при храмах Саратовской митрополии.

2 марта 2015 года исполнилось 191 лет со дня рождения великого педагога, родоначальника русской научной педагогики Константина Дмитриевича Ушинского. Среди его трудов — работа по устройству и распространению воскресных школ, которые в XIX столетии были основным учреждением народного образования. В них люди любых сословий и разного

возраста могли научиться грамоте, Закону Божию, получить начальные знания по истории и иным предметам.

В середине XIX, по инициативе представителей интелегенции Н.И. Пирогова и К.Д. Ушинского, появились первые воскресные школы. Так как большая часть населения России не умела читать и писать, то возникла потребность в получении элементарных знаний, первоначально с такой целью организовывались воскресные школы. В начале, воскресные школы явились как основные учебные заведения для взрослых.

В 1859 году в Киеве известным врачом и педагогом Н.И. Пироговым была открыта первая воскресная школа. Студенты Киевского университета, под его руководством, стали проводить занятия с населением по воскресным дням. Пирогов Н.И. отмечал, что воскресные школы стали предметом необходимости, так как стали пользоваться большой популярностью среди населения. К началу 60-х годов XIX столетия такая форма обучения привлекала все большее число учащихся. Воскресные школы были организованы в столичных, губернских городах и уездных, а также в селах. В Москве первая воскресная школа была учреждена 12 июня 1860 года.

Важность воскресных школ была оценена с самого начала их появления в России ярчайшим деятелем педагогической науки К.Д. Ушинским.

В светских и духовных заведениях того времени, занятия носили больше образовательный характер, чем воспитательный. Ученые-педагоги, в поисках новых путей распространения веры и грамотности пришли к решению организации воскресных школ. Статья К.Д. Ушинского «Воскресные школы», напечатанная в «Журнале Министерства народного просвещения» в 1861 году, обобщила и систематизировала имевшиеся знания о воскресных школах, как о новом явлении в российской педагогике 19 века. Ушинский подчеркивал, что необходимо уделять внимание воспитательному процессу и выделяет основные параметры, на которые следует ориентироваться для создания воскресной школы.

Важнейшей задачей, которые ставит воскресная школа, по мнению Ушинского, «*пробудить умственные способности учеников к самодеятельности и сообщить им привычку к ней, указывая, где следует, дорогу, но не таская их на помочах*»; «*направить сознательный взгляд ученика на то занятие, которое должно наполнить собой все дни его жизни и давать ему кусок хлеба*». [4]

Ученый и педагог Ушинский К.Д. предлагает программы реализации своих проектов, четко сформулированных в следующем:

«с особой осторожностью и вниманием относиться к выбору предметов;

« все темы бесед распределять на весь учебный год и в первую очередь учитывать желание учащихся, при этом согласовав их с распорядителями школ».

Существуют отдельные рекомендации, а именно, в статье «Воскресные школы» К.Д. Ушинским предлагаются сами темы предметов и бесед:

1. Главнейшие события Ветхого Завета, главные и второстепенные события истории Нового Завета и истории Церкви. Главнейшие священнодействия и обряды богослужения, нравственные обязаности человека.

2. Крупнейшие события русской истории и всеобщей, находящиеся в связи с русской или историей христианской Церкви.

3. Объяснение основных физических явления: ночь, день, четыре времени года, дождь, снег, гром и так далее.

4. Объяснение различных пород животных.

5. Знакомство с геометрией.

6. Рисование с натуры.

7. Преподавание различных ремесел.

8. Знакомство с техническими изобретениями с помощью моделей и картин.

Неправильно и несправедливо не учитывать нравственное и образовательное значение воскресных школ. Воскресная школа давала понять рабочему человеку преимущество образования. «Ведь только просвещенный религией и образованием человек, — писал К.Д. Ушинский, — составляет тот российский народ, который будет обеспечивать благоденствие России, ее силу, спокойствие и богатство». [5]

Воспитание — есть суть процесса духовного становления человека. Именно личность ребенка, должна быть важна для педагогов воскресных школ. А чтобы начался личностный рост ребенка, он должен разобраться в своем внутреннем мире, в своем предназначении.

Целью деятельности воскресной школы является духовно-нравственное совершенство через вхождение в традицию Церкви, ограждение от негативных и губительных влияний, духовное укрепление. То есть помочь в реализации главной цели жизни человека на земле — стяжании благодати Духа Святого.

Библиографический список:

1 Библия //Российское Библейское общество- М.: 2002.-1295с.
2 Протоиерей Илья Шугаев, Журнал Епархиальные ведомости — 2012 - №7-8 , С. 62.
3 Протоиерей Виктор Дорофеев, Журнал Епархиальные ведомости — 2011 - №9-10 , С. 57.
4 Струминский В.Я., Очерки жизни и педагогической деятельности К. Д. Ушинского: (Биография)// М. : Учпедгиз, 1960, С.123- 247.
5 Струминский В. Я., Архив К. Д. Ушинского Т.1// М. : Изд-во Акад. пед. наук РСФСР,1959 – 1962, С.474 - 477.

◈

Можегова Ю.Н.
Магистрант. СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

ЛЮБОВЬ БОГА КАК ИСТОЧНИК ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Любовь – это Божий дар человечеству, который направляет людей совершать невозможное, подкрепляет их в сложных ситуациях, придает уверенность в совершении поступков. Ребенок познает любовь уже с первых минут рождения от своей матери. Каждый из нас хранит любовь в своем сердце к кому-то родному и близкому (может быть только для нас) человеку. Любовь – удивительное чувство, которое не имеет границ, которое невозможно понять, объяснить. Невозможно заставить любить, как и невозможно запретить… В воспитании детей родители в первую очередь показывают детям свою любовь, это чувство объединяет членов семьи и делает их сильнее. Но если любовь есть Божий дар, то как сильна Божья любовь, если среди людей сила любви так велика? Какова любовь Бога к людям? Как она проявляется и в чем мы видим её? Для ответа на этот актуальный вопрос для духовно-нравственного воспитания православного человека рассмотрим проявления любви Бога в Ветхом Завете.

Читая Ветхий Завет, мы находим мало мест, где идет упоминание о Боге как об Отце: «Сие ли воздаете вы Господу, народ глупый и несмысленный? не Он ли Отец твой, *Который* усвоил тебя, создал тебя и устроил тебя?» Втор. (32: 6), «Только Ты — Отец наш; ибо Авраам не узнает нас, и Израиль не признает нас своими; Ты, Господи, Отец наш, от века имя Твое: «Искупитель наш», «Но ныне, Господи, Ты — Отец наш; мы — глина, а Ты — образователь наш, и все мы — дело руки Твоей» (Ис. 63:,16; 64: 8), «Сын чтит отца и раб — господина своего; если Я отец, то где почтение ко Мне? и если Я Господь, то где благоговение предо Мною? говорит Господь Саваоф вам, священники, бесславящие имя Мое. Вы говорите: «Чем мы бесславим имя Твое?», «Не один ли у всех нас Отец? Не один ли Бог сотворил нас? Почему же мы вероломно поступаем друг против друга, нарушая тем завет отцов наших?» (Мал. 1:6; 2:10). Чувство теплой и нежной сыновней любви древних евреев по отношению к Богу Отцу не проходит лейтмотивом Ветхого Завета, скорее для евреев было характерно чувство трепета и рабского страха перед Богом.

В Ветхом Завете мало мест, где говорится о любви Божией к народу израильскому: «Издали явился мне Господь и сказал: любовью вечною Я возлюбил тебя и потому простер к тебе благоволение» (Иер. 31: 3), однако эта любовь видится в основном как ревность по отношению к другим богам: Бог не допускает служения и поклонения чужим богам, Бог Отец — Бог ревнитель. Рассмотрим, почему именно так проявляется Любовь Бога в Ветхом Завете.

Ветхий Завет показывает нам любовь Бога как любовь Отца к детям, которые еще слишком молоды. Поэтому необходимо изначально расставить все приоритеты, указав, что является истиной, а что ложью, где добро и благодать, а где – зло и смерть. Поэтому идет четкая формулировка законов и заповедей Божиих. Нет у Бога извилистых путей и указаний на раздумья для человека,

которые могут привести к необратимой ошибке. В книге «Второзаконие» Моисеевого Пятикнижия четко сформулированы и обоснованы все наказания и все благословения, которые могут ожидать евреев при совершении ими тех или иных поступков. Такие действия аналогичны воспитанию детей дошкольного и школьного возраста, когда отец объясняет ребенку, как ребенок должен себя вести и какие последствия могут его ожидать за каждый его поступок. Только любящий родитель будет прилагать все усилия на то, чтобы вкладывать в сознание своих детей понимание ответственности уже в молодом возрасте и обучать их правилам поведения изо дня в день.

Каждый из нас знает, что любящие родители наказывают своих детей и прощают их. При этом детям объясняется, что они должны сделать, чтобы «загладить» свою вину, а также что они должны сделать, чтобы более это наказание их не коснулось. Именно эти действия на протяжении всего Ветхого Завета и совершает Господь Бог по отношению к еврейскому народу: за совершение грехов, отступничество от Бога, идолопоклонство и др. грехи Господь их наказывает, за веру, смирение, исполнение заповедей – благословляет. На протяжении всего ветхозаветного периода Бог посылает к евреям своих пророков, которые учат божий народ на площадях, на улицах, в царских палатах и синагогах тому, что говорит Господь, о чем Он предупреждает своих детей и какое наказание может ожидать народ при неисполнении законов и заповедей Бога Отца.

Рассмотрим более подробно, как проявлялась Божья любовь и забота к людям в Ветхом Завете.

1.Пророки. На протяжении Пятикнижия и книг Царств, а также книг больших и малых пророков мы наблюдает, что в еврейском народе Бог находил избранников, которые доносили Слово Бога до народа. Среди них нужно особо выделить Илью, Исайю, Иеремию, Иезекииля, Даниила, Иона, Захарию и др. Господь Бог готовил их к пророческому служению, наставлял их, поддерживал в их сложном деле. В этих действиях мы видим особую заботу Бога об избранных Им людях и заботу о народе, к которому Он посылает своих пророков.

Показательным является пример пророка Иона, которого Господь Бог послал в Ниневию возвестить горожанам о скорой их погибели. Как бы ни любил Господь Иона при его непослушании и отказе ехать в Ниневию, Господь навел бедствие на корабль, на котором пророк пытался скрыться от Бога и не исполнить его указ. То есть ради спасения своего народа Господь готов пожертвовать и пророками, отказывающимися исполнять Его законы и заповеди.

После того как Иона осознал свою ошибку, выразившуюся в непослушании Богу, и отправился в указанный город возвестить о грядущем бедствии в случае отсутствия раскаяния жителей, а также после искреннего немедленного раскаяния населения Ниневии Господь простил народу все грехи и отвратил наказание.

В этой книге мы видим диалог Бога с пророком Ионой, в котором Иона возмущен тем, что Господь отвратил от лица народа наказание и город остался невредим. На что Господь дает ответ, полностью раскрывающий силу Божьей любви к человечеству, принявшему покаяние: «Иона сильно огорчился этим и был раздражен. И молился он Господу и сказал: о, Господи! не это ли говорил я, когда еще был в стране моей? Потому я и побежал в Фарсис, ибо знал, что Ты Бог благий и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и сожалеешь о бедствии. И ныне, Господи, возьми душу мою от меня, ибо лучше мне умереть, нежели жить. И сказал Господь: неужели это огорчило тебя так сильно? И вышел Иона из города, и сел с восточной стороны у города, и сделал себе там кущу, и сел под нею в тени, чтобы увидеть, что будет с городом. И произрастил Господь Бог растение, и оно поднялось над Ионою, чтобы над головою его была тень и чтобы избавить его от огорчения его; Иона весьма обрадовался этому растению. И устроил Бог так, что на другой день при появлении зари червь подточил растение, и оно засохло. Когда же взошло солнце, навел Бог знойный восточный ветер, и солнце стало палить голову Ионы, так что он изнемог и просил себе смерти, и сказал: лучше мне умереть, нежели жить. И сказал Бог Ионе: неужели так сильно огорчился ты за растение? Он сказал: очень огорчился, даже до смерти. Тогда сказал Господь: ты сожалеешь о растении, над которым ты не трудился и которого не растил, которое в одну ночь выросло и в одну же ночь и пропало: Мне ли не пожалеть Ниневии, города великого, в котором более ста двадцати тысяч человек, не умеющих отличить правой руки от левой, и множество скота?» (Ион. 4: 1-11). На этом примере мы увидели безграничную любовь Бога к избранным детям, любовь настоящего Отца и благодетеля.

2.Помазанники. В Ветхом Завете немало примеров, где Господь выбирал из числа обычных людей тех, кто становился спасителем народа от плена, войн, бедствий. Мы имеем яркий пример Саула, которого Господь избрал царем над израильским народом. Господь даровал Саулу возможность победить аммонитян. К сожалению, Саул не оправдал надежд народа и Самуила, был своеволен в своих поступках, чем вызвал гнев Бога на себя и своих детей.

Одним из самых ярких примеров Ветхого Завета является царь Давид, который был избран Богом в цари за чистоту сердца и любовь к Господу. Давид был простым пастухом и самым младшим сыном среди детей своего отца, но это не помешало Богу выбрать среди множества израильских мужей именно его. За верность Богу, смирение и послушание Давид правил Израилем долгие годы, побеждая врагов и одолевая неприятелей. Его сын Соломон правил Израилем и настолько приумножил благосостояние государства, обустроенного его отцом, настолько был мудр и разумен, что даже царица Савская приходила к Соломону, чтобы удостовериться в его мудрости и богатстве.

На примере Давида и Соломона мы видим, как Божья любовь к помазанникам Божиим распространяется на их детей, внуков и правнуков. Основным является условие исполнения заповедей и законов Божиих. На их же

примере мы видим, как грех отца может привести к наказанию детей, внуков и правнуков, и что новый грех только усугубляет ситуацию.

Однако царь Соломон в притчах говорит, что «любовь покрывает все грехи» (Притч. 10: 12) и это так. Мы видим из книг Царств, что Давид полюбил Вирсавию и совершил двойной грех – прелюбодействовал с нею, пренебрегая заповедью Бога «Не прелюбодействуй» и приказал отправить на смерть ее мужа, пренебрегая заповедью «Не убий». За эти грехи Господь наказал потомство Давида, однако не истребил свой народ и не стер с лица земли наследие Давида, ибо покаяние царя смягчило гнев Божий, что еще раз открывает нам, насколько велика Божия любовь к своим детям.

3.Избранники. Отдельно хотелось бы уделить внимание избранникам Божиим, которых Господь выделял среди своего народа для совершения дел показательных как для евреев, так и для людей другой веры. Рассмотрим феномен избранников Божиих на примере неканонических книг Священного Писания, таких как «Есфирь» и «Иудифь». Избранниками для демонстрации силы и славы Божией являлись люди, обладающие такими внешними качествами, которые могли вызвать уважение в обществе, искренне почитающие Бога и исполняющие Его заповеди и законы. При этом нет предпочтения в том, какого происхождения и пола будет избранник. Бог выбирает в этих книгах для служения женщин, в то время как мы знаем, что женщины в Ветхом Завете не допускались до служения в храме, среди женщин пророчиц Божиих практически не было. Этим Господь Бог показывал людям Ветхого Завета, что женское служение идет наравне с мужским, только женщин пока слишком мало: «Чего еще искала душа моя, и я не нашел? — Мужчину одного из тысячи я нашел, а женщину между всеми ими не нашел» (Еккл. 7: 28). Однако и эти женщины, которых можно пересчитать на пальцах в Ветхом Завете по воле Бога совершали дела, которые не способны были совершить мужчины. Читая книгу «Есфирь», мы узнаём, что еврейская девушка Есфирь была избрана в претендентки на роль жены персидского царя Артаксеркса. Благодаря красоте и мудрости Есфирь покорила сердце царя и он выбрал её из тысячи претенденток, женившись на ней. Но не в этом заключалось предназначение Божие для нее. В то время второй человек в государстве, злобный Аман, всеми силами пытался полностью уничтожить всех иудеев в государстве царя Артаксеркса. Дядя Есфирь Мардохей просил ее защитить свой народ, но она боялась наказания от царя. Тогда Мардохей сказал слова, которые четко определили ее предназначение, ее избранность: «Не думай, что ты одна спасешься в доме царском из всех Иудеев. Если ты промолчишь в это время, то свобода и избавление придет для Иудеев из другого места, а ты и дом отца твоего погибнете. И кто знает, не для такого ли времени ты и достигла достоинства царского?» (Есф. 4: 13,14) После этих слов Есфирь вопреки страху смерти совершает поступок, который приносит наказание Аману и его последователям, и спасает всех Иудеев. Есфирь идет к царю Артаксерксу без приглашения и вопреки здравому смыслу, ибо только царь мог призвать свою жену к себе. Любой человек, желающий видеть царя без его разрешения, был

убиваем – таковым был закон в Сузах. Но если человек доверяет свою душу и свою жизнь Богу и делает то, что угодно Богу, то и душа, и жизнь его будут спасены. Именно это мы видим на примере царицы Есфирь: «На третий день Есфирь перестав молиться, сняла одежды сетования и оделась по-царски, и сделавшись великолепною, призывая всевидца Бога и Спасителя, взяла двух служанок, и на одну опиралась, как бы предавшись неге, а другая следовала *за нею,* поддерживая одеяние ее. Она была прекрасна во цвете красоты своей, и лице ее радостно, как бы исполненное любви, но сердце ее было стеснено от страха. И стала она на внутреннем дворе царского дома, перед домом царя; царь же сидел *тогда* на царском престоле своем, в царском доме, прямо против входа в дом, облеченный во все одеяние величия своего, весь в золоте и драгоценных камнях, и был весьма страшен. Когда царь увидел царицу Есфирь, стоящую на дворе, она нашла милость в глазах его. Обратив лице свое, пламеневшее славою, он взглянул с сильным гневом; и царица упала *духом* и изменилась в лице своем от ослабления и склонилась на голову служанки, которая сопровождала ее. И изменил Бог дух царя на кротость, и поспешно встал он с престола своего и принял ее в объятия свои, пока она не пришла в себя. Потом он утешил ее ласковыми словами, сказав ей: что *тебе,* Есфирь? Я - брат твой; ободрись, не умрешь, ибо наше владычество общее; подойди» (Есф. 5:1).

На этом примере мы видим, что даже если избранный человек слаб и неуверен в себе, то он может совершить невозможное. Главным условием здесь является истинная вера в силу Бога и безоговорочное исполнение воли Божией. В этом случае избранник одержит победу над врагом своего Бога и своего народа.

Пример книги «Иудифь» еще более показателен. Иудифь была жительницей горного города Ветилуи, который был осажден войсками Навуходоносора, царя Ассирийского. От многодневной осады в городе закончилась вода, жажда и голод вызвали недовольство народа правительством города, которое перед страхом агрессии людей обещало сдать город врагу через пять дней, если Господь не смилуется над иудеями и не спасет их. Иудифь была зажиточной вдовой, женщиной высоконравственной и глубоковерующей. Ее возмутило поведение старейшин города, которые посмели поставить условие Господу: или спаси город за пять дней или мы сдадим его в руки Твоих врагов.

По воле Божьей Иудифь решила спасти свой народ и, надев красивые наряды, умастив себя маслами и благовониями и взяв служанку с собой, отправилась в стан врага. Благодаря своей мудрости и красоте, а также по Божьей благодати Иудифь дошла до предводителя войск Олоферна и покорила его сердце. Олоферн разрешил ей жить в его стане и затаил в себе желание обладать ею. Это желание и погубило его, так как через пару дней после появления Иудифь в стане Олоферна, во время очередного отдыха в кругу своих воевод Олоферн, выпив слишком много вина, пригласил Иудифь к себе в шатер и заснул, оставшись с ней наедине. Смелая женщина воспользовалась моментом и, отрубив ему голову, ночью возвратилась в родной город. Смерть вождя

вызвала страх и смуту в Ассирийских войсках и они бежали, а жители Ветилуи были спасены и приобрели оставленные войсками богатства. Иудифь так описала свои действия: «Хвалите Господа, хвалите, хвалите Господа, что Он не удалил милости Своей от дома Израилева, но в эту ночь сокрушил врагов наших моею рукою. И, вынув голову из мешка, показала ее и сказала им: вот голова Олоферна, вождя Ассирийского войска, и вот занавес его, за которым он лежал от опьянения,- и Господь поразил его рукою женщины. Жив Господь, сохранивший меня в пути, которым я шла! ибо лице мое прельстило Олоферна на погибель его, но он не сделал со мною скверного и постыдного греха. Весь народ чрезвычайно изумился; пали, поклонились Богу и единодушно сказали: благословен Ты, Боже наш, уничиживший сегодня врагов народа Твоего! А Озия сказал ей: благословенна ты, дочь, Всевышним Богом более всех жен на земле, и благословен Господь Бог, создавший небеса и землю и наставивший тебя на поражение головы начальника наших врагов; ибо надежда твоя не отступит от сердца людей, помнящих силу Божию, до века» (Иф. 13: 14-19).

На данном примере мы видим, что Бог показывает своим детям, как велика Его сила, что даже рукой верующей женщины можно одолеть непобедимого врага. А также показывает, насколько велика Его любовь, что, несмотря, на те условия, которые люди ставят Богу ввиду своей слабости, Он любит их и готов спасти.

Ветхий Завет является источником духовного и нравственного роста не только израильского народа, но и каждого христианина, изучающего Священное Писание. Любовь Бога к Своему народу проявляется в назидании исполнять «закон и пророков». Имея любовь Божию, исполняя законы Бога с детства, приняв их в свое сердце как основу для жизненного пути, каждый христианин будет менять современный мир к лучшему, создавая по крупицам царство Божие на земле и подготавливая себя, своих близких и родных к вечной жизни.

Библиографический список:

1. Библия [Текст]/М.: Российское библейское общество, 2010. - 2047 с.

Стреляная М.Н.
Магистрант. СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

СТРУКТУРНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ К. Д. УШИНСКОГО

Ушинский Константин Дмитриевич — великий русский педагог, основоположник русской педагогической науки, до него в России не существовавшей. В 1859 году он был назначен инспектором классов Смольного института. В результате его деятельности было в корне изменены цели, содержание институтского образования, в котором центральное место заняло преподавание родного языка; созданы новые программы по всем остальным учебным предметам.

Ушинский рассматривает проблему с позиции «роли, которую женщина играет в развитии народа». Воспитывая женщину, мы «воспитываем, через посредство их, общество и народ». Ибо «через женщину только успехи науки и цивилизации могут войти в народную жизнь». Высшее образование может расширить и сферу их педагогического труда [5, с. 471].

Исходя из этого, возникала *цель* женского образования: осуществление женщиной культурного посредничества и духовного наставничества через педагогическую деятельность. Поэтому основными *задачами* женского образования являлись: осуществление всестороннего образования; развитие самостоятельного мышления; практическое применение через освоение педагогических приемов и методов.

В Программе распределения учебных занятий по классам в Воспитательном обществе благородных девиц [4] отражались *содержательные аспекты* образовательного процесса в Смольном институте, которые имели женскую направленность. Но эта направленность не имеет уже ни хозяйственно-бытового угла преломления, ни светского (женщина как украшение общества и семьи). Ушинский видел в женщине посредника между наукой, искусством и поэзией, с одной стороны, нравами, привычками и характером народа, с другой.

Каждый урок в каждом классе начинался с преподавания Закона Божия. Это свидетельствовало о том, что религиозный аспект образования был важен в деле воспитания девочек: «…изучение священной истории, по самому свойству ее рассказов, благодетельно действует на умственное и нравственное развитие детей, между прочим, превосходно приготовляя их к изучению истории…» [3, с. 301]. В связи с этим необходимо было увеличить количество таких уроков с одного раза в неделю до двух.

Центральным предметом преподавания в Смольном институте Ушинский сделал русский язык. Потому что это основополагающий язык, с помощью которого дети должны научиться не только правильно выражать свои мысли устно и письменно, но и иметь ясное и правильное понятие об окружающем мире, должны уметь рассуждать о знакомых им предметах. Таким способом в ученицах может развиваться любовь и способность к учению.

В Смольном институте особое внимание уделялось преподаванию иностранных языков. С одной стороны, это было необходимо для умения общаться на чужеземном языке, так как смолянками были девицы дворянского происхождения. С другой стороны, умственные упражнения в переводе с одного языка на другой помогали совершенствовать как русский, так и иностранный язык, расширяли мировоззрение девушек, особенно если это были переводы статей географического и исторического содержания.

К. Ушинский полагал, что «география в женском воспитании должна быть одним из самых важных предметов изучения, ибо в ней соединяются именно те результаты всех наук, которые необходимо знать образованной женщине, не имеющей надобности изучать подробно и специально все эти науки» [3, с. 305].

История помогала развивать в девицах аналитическое мышление, память, речь.

Преподавание арифметики было важной частью женского образования, как с практической, так и с теоретической точки зрения. С практической точки зрения это было необходимо для быстрого счета в хозяйственной деятельности. С теоретической точки зрения арифметика помогала развивать рассудок.

Изучение естественных наук было необходимо для понимания устройства живых организмов, физических процессов в окружающем мире.

В отношении курса гигиены: «Я полагал бы весьма полезным, по изложении естественных наук, прочесть в выпускных классах маленький курс гигиены. Сбережение здоровья не только своего собственного, но и целой семьи находится весьма часто в руках матери и хозяйки, и незнание самых главных гигиенических правил ведет иногда к весьма гибельным последствиям. Такой курс, излагаемый медиком, был бы превосходным дополнением к небольшому курсу педагогики. При этом случае мог бы быть сообщен девицам и правильный взгляд на домашнее лечение и уход за больными, что составляет одну из самых святых обязанностей женщины» [3, с. 307].

Важнейшей частью работы К. Ушинского в Смольном институте было также создание в нем двухгодичного специального педагогического класса, программа которого была детально им проработана на основе ведущих идей и материала его фундаментального труда «Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии». Первый год отводился на теоретические занятия педагогикой, дидактикой, методикой и на посещение ими младших классов, где они изучали и анализировали проводимые преподавателями уроки, выявляли лучшие педагогические приемы. Второй год обучения был связан с практикой. По окончании этого класса выпускница могла работать учительницей.

Помимо всего этого К. Ушинский способствовал формированию у воспитанниц ценностного отношения к миру. Одна из воспитанниц Смольного института Е. Н. Водовозова вспоминала те наставления, которые давал К. Д. Ушинский: «Постоянно расширяя умственный кругозор, он мало-помалу будет открывать вам все новый и новый интерес к жизни, заставит все больше любить ее не ради эгоистических наслаждений и светских утех... Постоянный умственный труд разовьет в душе вашей чистейшую, возвышенную любовь к ближнему, а только такая любовь дает честное, благородное и истинное счастье» [1, с. 182].

Что касается *методических аспектов* образовательного процесса, то основным источником информации здесь является Объяснительная записка к проектам программ учебного курса в Воспитательном обществе благородных девиц и СПб Александровском училище [3, с. 300].

Если мы обратимся к классификации методов обучения И. Лернера [2, с. 452], то мы можем сказать, что в разработках К. Ушинского присутствует практически все из них. В частности, репродуктивный метод обучения. С помощью этого метода тренируется память и восприятие. Преподаватель

сообщает, объясняет знания в готовом виде, а учащиеся усваивают их и могут воспроизвести, повторить способ деятельности по заданию преподавателя. Критерием усвоения является правильное воспроизведение (репродукция) знаний. Прочность знаний благодаря возможности их многократного повторения может быть значительной.

К. Ушинский считал, что в первые годы ученья внеклассные приготовления уроков вредны, так как девочки затверживают наизусть новый материал, поэтому лучше не увеличивать продолжительность каждого урока, а учащать сами уроки. Одна и та же деятельность на протяжении длительного времени может утомить ребенка, если переменять занятия на протяжении этого времени, то он не утомиться и внимание его будет сосредоточенным. Число часов учебных занятий должно увеличиваться постепенно и понемногу, сообразно с возрастом девиц.

В русле изучения родного языка: «Изучению языка должно предшествовать упражнение в языке, состоящее в непосредственной зависимости от упражнений в мышлении; точно так же, как изучению арифметики должно предшествовать умственное, сначала наглядное, а потом отвлеченное счисление. Должно сначала приучить детей отдавать себе отчет в тех мыслях, которые уже есть в их головах, правильно думать и выражаться о тех предметах, с которыми они более или менее знакомы» [3, с. 304]. Для достижения на практике намеченной цели Ушинский ввел в двух низших классах предметные уроки и составил свое известное пособие «Детский мир», которое вскоре получило широчайшее распространение в русских школах.

В отношении преподавания иностранных языков К. Ушинский считал, что необходимо последовательно изучать иностранные языки. Вначале изучается один иностранный язык, затем после его овладения переходим к изучению другого. Кроме того, К. Ушинский полагал, что необходимо каждодневное изучение иностранного языка: «Здесь все дело в навыке, а, следовательно, беспрестанное повторение тогда только рационально, когда оно является предупреждением забвения, а не возобновлением забытого» [3, с. 306].

Еще одним методом обучения был объяснительно-иллюстративный, при котором учитель рассказывает – дети слушают. Сообщение информации осуществляется с помощью устного слова, печатного слова (учебник, дополнительные пособия), наглядных средств (таблицы, схемы, карты). Например, географическое изучение государств преподаватель географии мог совмещать с историческим ходом событий. При дальнейшем изучении истории этот метод помогал девице выстроить в уме историческую канву, которая прикреплялась к картине географических местностей. Данный метод состоит в том, что информация, прошедшая через орган зрения более запечатлеет в человеке, чем та же информация, прошедшая через орган слуха.

Изучение всеобщей истории было соединено с изучением истории русской литературы и истории общей европейской литературы на русском языке. Это было необходимо для более четкого понимания предмета, знания фактического материала, расширения кругозора.

Что касается естественных наук, то их изучение «должно начинаться с человека, переходить к животному, потом к растениям и, наконец, уже к миру неорганическому. Устройство и отправление нашего собственного организма прочувствованы нами уже без помощи науки и, опираясь на это, уже готовое основание, преподавателю удобно перейти к устройству и жизненным процессам организмов животных и потом растительных» [3, с. 308]. То есть здесь предлагается использовать метод, когда мы изучаем ближайшее и более известное, затем переходим к дальнейшему и менее известному.

Прежде чем изучать правила арифметического языка, необходимо было показать детям то, с чем в дальнейшем они будут работать, а именно: «Следует познакомить детей с мерами и весами и дать им самим возможность мерить, взвешивать и считать. Впоследствии, когда уже девицы познакомятся с мерами и весами, приобретут навык измерять площади, углы, узнают значение масштаба, — привыкнут, когда нужно, разделять целые величины на дроби, складывать эти дроби и т. д., можно будет приступить к арифметическому счету» [3, с. 309]. С помощью метода от наглядного к отвлеченному, ученица, переходя от практики к теории, будет легче и лучше усваивать теорию.

В отношении специального педагогического класса, касательно второго года обучения был предложен метод поэтапного перехода к практическим занятиям. Вначале воспитанницы по назначению преподавателя самостоятельно изучали педагогические сочинения на иностранном языке и давали письменный отчет в прочитанном. Затем также под руководством и наблюдением преподавателя изучали сочинения по другим наукам. Далее воспитанницы присутствовали при преподавании предметов в низших и средних классах и проводили одно или два занятия в них. И только потом учащиеся педагогического класса самостоятельно вели занятия в младших классах. Кроме того, они проводили занятия со слабыми воспитанницами на приватных уроках. Также можно отметить, что здесь присутствует частично-поисковый метод, когда преподаватель привлекает учащихся к выполнению отдельных шагов поиска. Часть знаний сообщает преподаватель, часть учащиеся добывают самостоятельно, отвечая на поставленные вопросы или разрешая проблемные задания.

На уроках ученицы стали задавать вопросы учителям, что ранее считалось недопустимым; после уроков сопровождали их по коридорам, требуя разъяснений непонятного; в вечерние часы писали доклады и сочинения на заданные темы. Тем самым в ученицах развивалось логическое мышление.

В целом, в разработках К. Ушинского прослеживается наглядность, последовательность, взаимосвязанность, системность обучения.

Формы занятий в обычных классах представляли собой уроки, в педагогическом классе – лекции, самостоятельная работа.

К способам проверки знаний относились ежегодные экзамены из класса в класс.

Таким образом, мы можем отметить ряд преимуществ педагогической системы К. Ушинского. В целях образования преимущество состоит в том, что

через педагогическую деятельность женщины происходит духовно-нравственное воспитание молодого поколения. В содержании – образование было женским и практичным. Те знания, которые получала девушка, помогали ей лучше освоиться в современном мире. Практичность определялась тем, что изучение арифметики и гигиены было необходимо для применения в хозяйственных нуждах. Образование было женским, в том смысле, что открывало возможность для педагогической деятельности. Поэтому упор в изучении предметов делался на русский язык, Закон Божий, историю. Остальные предметы помогали расширить мировоззрение воспитанниц. Методы, которые использовал К. Ушинский, гармонично и последовательно развивали личность, способствовали более плодотворному обучению женского ума. Это происходило за счет того, что обучение было построено от простого к сложному изучению материала, за счет развития собственного мышления (изучению родного языка предшествовали словесные упражнения), за счет наглядности обучения, за счет того, что была системность и воспроизведение полученных знаний.

Библиографический список:

1 Водовозова Е.Н. На заре жизни: Мемуарные очерки и портреты. Т. 2. - М.: Художественная литература, 1987. - 527 с.
2 Дидактика средней школы / Под ред. М. Н. Скаткина, И.Я. Лернера. - М.: Просвещение, 1975. – 319 с.
3 Объяснительная записка к проектам программ учебного курса в Воспитательном обществе благородных девиц и СПб Александровском училище // Ушинский К. Д. Собрание сочинений. Т. 2. - М.: Академия педагогических наук РСФСР, 1948. – 656 с.
4 Программа распределения учебных занятий по классам Воспитательного общества благородных девиц // Ушинский К. Д. Собрание сочинений. Т. 2. - М.: Академия педагогических наук РСФСР, 1948. – 656 с.
5 Ушинский К.Д. Избранные труды. Т. 1. - М.: Дрофа, 2005. - 638 с.

Гусейнов А.З.
К.пед.н., доцент. СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ КАК БАЗИС РАЗВИТИЯ ЛИЧНОСТИ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Минувший век, породив тотальную дегуманизацию общества и человека, заплатил за это двумя опустошительными мировыми войнами, жизнью сотен миллионов людей, погибших на полях сражения, умерших от ран и голода, миллиардом неграмотных и поставил планету Земля на грань глобальной экологической катастрофы, а землян - перед вопросом - сохранит ли человечество человечность? Эту тревогу выражают многие философы. «Мир охватывает беспокойство: сползая в бездну люди чувствуют, что зависит от того каким будет грядущее поколение», - отмечал известный философ Карл Ясперс в книге «Духовная ситуация времени». Молодой человек, подросток много

размышляет о наших политических и экономических неурядицах. Видит, как много вокруг нас озабоченных и хмурых лиц, и задает себе вопросы: «Кто я?», «Где я?», «Как мне жить?». Мучительно ищет ответы. И не находит их. У молодых людей начинаются перекосы в осмыслении жизненных ценностей. Педагоги сегодня нуждаются в действенных социально-педагогических рекомендациях. Между тем в педагогической и психологической литературе показываются дети, юноши и девушки неизвестно какой эпохи. Психолого-педагогическая характеристика школьников, молодежи ведутся в отрыве от глубоких социально-экономических и политических изменений, происходящих в обществе. Не раскрывается с достаточной глубиной специфика духовно-нравственного, социального, физического, интеллектуального и гражданского развития подростков и юношей.

Философы, социологи, политологи, педагоги с тревогой отмечают, что инфляция духовных ценностей человека является одним из тревожных симптомов современности. Назрела потребность качественно нового решения вопросов воспитания и развития духовно-нравственной сферы человека. Общество сегодня требует от образования формирования самостоятельной, ответственной личности, способной к решению педагогических и социальных проблем в соответствии с нормами новой образовательной парадигмы; личности, способной максимально полно раскрыться в жизни, привнося в нее творчество и индивидуальность. Социокультурное значение современного образования связано с изменением менталитета общества и формированием новых ценностных ориентаций у подрастающего поколения. Именно поэтому важно задуматься над тем, как сделать так, чтобы в процессе обучения в школе и вузе не просто давать сумму знаний, а создать гуманную, духовно богатую личность.

Формирование духовно-нравственной позиции личности должно выдвигается на первый план в деятельности образовательных учреждений, которые должны подготовить их к гуманной и активной деятельности среди людей. Спасением в преодолении кризиса для России может стать восстановление и распространение традиционной духовно-нравственной культуры. Ведь там, где бездуховность, там и зло. И зло в наше время многолико, своими метастазами оно пронизало все общество. И политическая конфронтация, и низкая культура общения, и сепаратистский бум, и межнациональная вражда, и рост преступности – все это формы его проявления. Опасно то, что молодежь стала привыкать ко злу, стало считать его нормой, что грозит обществу необратимыми последствиями, грозит дальнейшим духовным обнищанием общества.

Что надо предпринять, чтобы возродить духовный потенциал личности? Ответить на этот вопрос несложно. Возрождение духовности, нравственности – сложная социально-экономическая проблема. Многое здесь зависит от родителей, от педагогов, от педагогической науки. Понятие «духовность» можно определить, как способность человека действовать и мыслить по законам высокой нравственности и разума. Жить по законам нравственного

мышления – значит учитывать весь комплекс факторов, связанных существенными связями в объективном мире. Эта старая истина на практике часто забывается. Еще Гегель подчеркивал, что нередко человек мыслит и действует на основе изолированных, односторонне абстрактных, но прочно застрявших в голове догм. Поразителен факт, что основные достижения человеческого гения чаще всего были направлены на разрушение, а не на созидание. А это значит, что творческое мышление человека оказывалось безнравственным, существовала и существует глубокое расхождение между умственными силами человека и уровнем его духовно-нравственного развития.

Становление духовно-нравственной личности – сложный социальный и педагогический процесс воспитания и развития, который, по мнению исследователей (Е.В Бондаревская, В.А. Беляева, В.С. Библер и др.), неразрывно связан с формированием духовно-нравственной культуры.

В современном философском словаре духовность определяется как:

1) нематериальность, бесплотность;

2) одухотворенность; наполненность духом творчества, творящим духом;

3) процесс гармоничного развития духовных способностей человека. Духовность в светском смысле чаще всего трактуют как тягу людей к вершинам культуры и совершенствованию своих творческих способностей. В современных исследованиях духовность рассматривается как сложное состояние, уровень развития человека, способного принять обычаи, традиции, культуру своего народа. Духовность понимается как социокультурный феномен, свойственный человеку, группе людей, обществу в целом, основанный на внутренней свободе личности и проявившийся в высоких нравственных, эстетических, интеллектуальных и религиозных ориентациях. Основными параметрами, характеризующими духовность являются: обращенность человека к высшим ценностям; сознательное устремление человека к совершенству; освоение высших ценностей, приближение к идеалу. В Толковом словаре русского языка Ожегова С.И. и Шведовой Н.Ю. нравственность определяется как внутреннее, духовное качество, которым руководствуется человек, этические нормы, правила поведения, определяемые этим качеством.

Анализ философских, культурологических, психологических и педагогических источников показал, что духовность и нравственность взаимосвязаны, без нравственных показателей личности немыслимо развитие у нее духовных начал. Об этом свидетельствует структура духовно-нравственной позиции личности, которая включает: 1) духовно-нравственные потребности и установки; 2) духовно-нравственные знания;

3) духовно-нравственные убеждения; 4) готовность действовать в соответствии с духовно-нравственными убеждениями; 5) действия по достижению духовно-нравственных жизненных целей.

Характер взаимосогласованности данных компонентов определяет сформи- рованность духовно-нравственной позиции личности. В процессе целенаправленного духовно-нравственного воспитания в образовательном пространстве развивается личность. При этом, под духовно-нравственным

воспитанием, понимается процесс содействию духовно-нравственному становлению человека, формированию у него:

1) нравственных чувств – совести, долга, веры, ответственности, гражданственности, патриотизма;

2) нравственного облика – терпения, милосердия, кротости, доброты;

3) нравственной позиции – способности к различению добра и зла, проявлению самоотверженной любви, готовности к преодолению жизненных испытаний, сознательное устремление человека к совершенству;

4) нравственного поведения – готовности служения людям и Отечеству, проявления духовной рассудительности, послушания, доброй воли;

5) нравственной культуры – стремление к приобщению духовно-нравственным идеалам.

Философия образования - как область междисциплинарного научного знания о человеке как субъекте познания и духовно-нравственного развития и деятельности на всем интервале его жизни актуализирует гуманитаризационную и ценностную сущности образования. Традиционно под гуманитаризацией образования, понимается лишь повышение в учебных планах удельного веса дисциплин гуманитарного цикла. Безусловно, роль этих предметов очень велика. Их изучением обеспечивается обращение высшей и средней школы к мировой культуре, истории, духовным ценностям человечества. Но гуманитаризация образования зависит не только от повышения статуса гуманитарных предметов, прежде всего она достигается качественным обновлением всех учебных дисциплин, выявлением в них духовности, человеческой сущности. Содержание учебных предметов должно быть принципиально переориентировано с таким расчетом, чтобы духовная культура человечества перестала быть «слепком» готового знания, а развертывалась как живой процесс поиска, открытий, как борьба идей и как их взаимосвязь.

Важное направление духовно-нравственного воспитания молодежи – возвращение ее в русло созидания. Сегодня резко упал авторитет формальных и государственных образований, призванных заниматься воспитанием молодежи, различных учреждений (станций, домов и центров творчества), клубов культуры, разного рода «добровольных обществ» и т. д. Зато в глазах молодых людей резко поднялся престиж тусовки. Растут как грибы после дождя всевозможные молодежные организации с пестрыми программами, расплывчатыми идеями, нередко с экзотическими внешними аксессуарами и ритуалами. Бояться этого не следует, но хотелось бы предостеречь молодежь от экстремистских разрушительных действий.

Другой путь духовно-нравственного воспитания – возрождение забытых традиций народной мудрости. В старой России во всех сословиях господствовал культ семьи. Воспитание в семье происходило как бы исподволь, опосредованно. Отец никогда не говорил сыну: «Я тебя воспитывал». Чаще всего утверждал: «Я тебя выкормил и выпоил». Дети наблюдали, как родители подают нищим, принимают странников, помогают обедневшим, погорельцам,

ухаживают за больными, опекают убогих. Родители относились к детям с нескрываемой любовью. Если надо было как-то скорректировать поведение непослушного ребенка, его сразу не наказывали. Чаще всего прибегали к внушениям, подчинениям, увещеваниям. Воспитание было не только управляемым. Оно носило ярко выраженный целеустремленный характер. Родители стремились воспитывать в детях социально-значимые качества личности: любовь к Родине, смелость, трудолюбие, правдивость, вежливость, почтительное отношение к старшим, уважение к личности. Воровство, трусость считалось страшнейшими пороками. Например, происходило раннее и интенсивное приобщение детей к труду. О степени взросления ребенка судили не по тому, как он одет, а потому, что он научился делать. Ребенок воспитывался в труде и именно в нем учился искать удовлетворение.

Следующий путь – обновление воспитательной работы в школе и вузе с учетом передовых достижений педагогической мысли. Разносторонне развитая, гражданско активная личность успешно формируется на протяжении долгих лет в системе непрерывного образования и воспитания. Общеобразовательная школа занимает центральное место в этой системе. Являясь общественно-государственным воспитательным институтом, она создает реальные правовые, социально-экономические, педагогические и психологические условия для разностороннего развития детей. Весь комплекс этих условий может быть создан, если школа реализует идеи личностно-ориентированного воспитания в образовательном пространстве. Именно такой подход обеспечивает гуманное, духовно-нравственное воспитание, построение на началах подлинного ученического самоуправления. Об этом красноречиво свидетельствует блестящая практика выдающихся педагогов-новаторов в нашей стране – А. С. Макаренко, С. Т. Шацкого, В. И. Сороки-Росинского, В. А. Сухомлинского. Коллективистская педагогика не только делает воспитанника активным участником воспитательного процесса, но самое главное воспитывает духовно-нравственные качества личности.

Духовно-нравственному воспитанию, естественно, способствует разумная организация религиозного воспитания. В догматике мировых религий, священной литературе любых конфессий, в религиозных таинствах заключен глубокий и неисчерпаемый духовно-нравственный потенциал. Искренне верующий человек, свято чтящий ту высшую силу, которой он покланяется, не может быть безнравственным. Такую искреннюю религиозность следует уважать. Но ее необходимо отличать от ныне модной псевдорелигиозности. Важнейшее средство формирования духовности подрастающего поколения – предельно раннее их включение в креативную личностно и социально значимую продуктивную деятельность. Возрождение духовности предполагает: а) установление стабильных жизнеспособных социально-экономических отношений; б) повышение культуры политических, гражданских, семейных, межличностных отношений; в) повышение художественного и общекультурного уровня средств массовой информации (особенно радио и телепередач), произведений искусства; г) качественное обновление учебно-

воспитательного процесса в школе и вузе; д) повышение эффективности религиозного воспитания.

Духовно-нравственный потенциал личности, образование, наука, культура становятся в современных условиях важнейшей ценностью, достоянием государства, нации. Духовно-нравственный потенциал человека представляет собой совокупность общих и специфических качеств, составляющих сложное структурное образование. Воспитывать данные качества – одна из главных задач современного образования. Они обнаруживаются не столько в конкретных знаниях, умениях и навыках, сколько в реальной созидательной деятельности.

Библиографический список:

1 Слободчиков В.И. Антропологическая перспектива отечественного образования. Екатеринбург: Информационно-издательский отдел Екатеринбургской епархии, 2009 – 264 с.

2 Гусейнов А. З. Педагогический потенциал и перспективы двухуровневой системы образования в вузе //Известия Саратовского университета. Новая серия. 2012. Том 12. Серия Философия. Психология. Педагогика. Выпуск 4. С. 105-108.

◈

Минахметова О.В., магистрант.
Турчин Г.Д., профессор.
СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

ГОТОВНОСТЬ БУДУЩЕГО УЧИТЕЛЯ К ПЕДАГОГИЧЕСКОМУ СОПРОВОЖДЕНИЮ ОБУЧАЮЩИХСЯ В ПРОЦЕССЕ ИХ СОЦИАЛЬНОЙ АДАПТАЦИИ

Понятие «педагогическое сопровождение» неразрывно связано с понятием «педагогическая поддержка», которую многие педагоги-исследователи (Н.Б. Крылова, Е.А. Александрова, Н. Н. Михайлова, С.Н. Чистякова и др.) рассматривают как стратегию и тактику российского образования XXI века.

Сущность педагогической поддержки заключается в создании для обучающихся комфортной психологической обстановки, ситуации успеха, условий для самореализации личности. Понятие «педагогическая поддержка» вошло в отечественную педагогику как понятие, отражающее особенности работы учителя с проблемами, связанными с образованием подрастающего поколения, и, в первую очередь, с проблемами, связанными с защитой прав детей. Проводится организация общей педагогической поддержки детей (О.С. Газман), индивидуальной и личностной педагогической поддержки (Е.В. Бондаревская, С.В. Кульневич), психологической и нравственной поддержки (Н.Б. Крылова). Появились сопутствующие понятия – «социально-педагогическая поддержка», «психолого-педагогическая поддержка», «медико-педагогическая поддержка» (Г.В. Пичугина), которые отражают особенности деятельности различных образовательных учреждений.

В учебном пособии под редакцией В.А. Сластенина и И.А. Колесниковой [1] предлагаются следующие определения: «педагогическая поддержка» - процесс создания условий (совместно с ребенком) для сознательного самостоятельного разрешения им ситуации выбора при условии, если ребенок не справляется сам; «педагогическое сопровождения» - процесс заинтересованного наблюдения, консультирования, личного участия, поощрения максимальной самостоятельности подростка в проблемной ситуации при минимальном по сравнению с поддержкой участии педагога. Проанализировав определение сущности понятий «педагогическая поддержка» и «педагогическое сопровождение», можно сделать вывод, что педагогическая поддержка связана прежде всего с преодолением конкретных проблем обучающегося и реализуется педагогами в проблемной ситуации, а педагогическое сопровождение предполагает непрерывную (заранее спланированную) деятельность, направленную на преодоление трудностей (Г.В. Пичугина).

В реальной педагогической действительности учащимся образовательных учреждений могут потребоваться как педагогическое сопровождение, так и педагогическая поддержка.

Чтобы профессионально и квалифицированно оказывать педагогическую поддержку и осуществлять педагогическое сопровождение обучающихся выпускнику вуза (будущему учителю) наряду со знанием и овладением приемами, методами психолого-педагогической диагностики и коррекции необходимо обратить внимание на:

- знание международных и российских документов, регламентирующих и обеспечивающих деятельность учителя в системе психолого-педагогического сопровождения обучающихся в общеобразовательных (в том числе коррекционных) учреждениях;

- изучение богатого исторического опыта в коррекционно-педагогической практике - вклад отечественных и зарубежных ученых-педагогов в развитие коррекционной педагогики, - для применения этого опыта в повседневной работе.

По нашему мнению, изучение международных документов следует начать с ознакомления с «Женевской декларацией прав ребенка», которая была разработана британской общественной деятельницей Эглатин Джебб и принята 26 ноября 1924 года Пятой Ассамблеей Лиги Наций в Женеве. Декларация состоит из пяти основных принципов, направленных на различные виды поддержки подрастающего поколения. В настоящее время оригинал документа декларации хранится в городском архиве Женевы. Интересен факт, что на документе в числе подписей членов Ассамблеи стоят подписи автора декларации Эглатин Джебб (1876-1928) и польского педагога Януша Корчака (1878-1942).

Кроме того, будущий учитель должен ориентироваться в следующих основных международных нормативных документах:

- «Всеобщая декларация прав человека» (1948г., 10 декабря, г. Париж);

- «Декларация прав ребенка» (1959г., 20 ноября – принята резолюцией 1386 (XIV) Генеральной Ассамблеи ООН);

- «Конвенция о правах ребенка» (1989г., 20 ноября – принята резолюцией 44/25 Генеральной Ассамблеи ООН);

- «Всемирная декларация об обеспечении выживания, защиты и развития детей» (1990г., 30 сентября, г. Нью-Йорк);

- «Декларация принципов толерантности (1995г., 25 октября – 16 ноября, г. Париж);

- «Декларация и план действий – Мир, пригодный для жизни детей» (2000г., 10 мая, утверждены 27 специальной сессией Генеральной Ассамблеи ООН).

Нормы международного права отражаются в следующих документах Российской Федерации, где особое место в системе мер поддержки детей занимают нормы права, закрепляющие использование всех существующих мер и способов обеспечения разностороннего развития детей.

Федеральные нормативные документы:

- Конституция Российской Федерации (1993г.);

- Закон РФ «Об образовании в Российской Федерации» (2012г.);

- «Национальная доктрина образования в РФ» (2000г.);

- Федеральный закон «Об основных гарантиях прав ребенка РФ» (1998г.);

- «Семейный кодекс РФ» (1995г.);

- Федеральный закон «Об основах профилактики безнадзорности и правонарушений несовершеннолетних» (1999г.);

- Федеральный закон «О дополнительных гарантиях по социальной поддержке детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей» (1996г.);

- «Положение о порядке аттестации педагогических и руководящих работников государственных и муниципальных образовательных учреждений» (2010г.);

- Распорядительно-нормативные документы (приказы, инструкции, административные распоряжения, законодательные акты и распоряжения, письма, методические рекомендации Министерства образования РФ и субъектов РФ).

Будущему педагогу для достижения вершин и успешности в овладении своей профессией (акме) в условиях постоянно возникающих педагогических проблем следует руководствоваться вышеперечисленными, а также региональными нормативными документами (законами, положениями, требованиями, рекомендациями и др.) и специальной документацией (инструкциями, планами работы, графиками, методическими разработками).

Изучая историческое наследие корифеев педагогической мысли будущему учителю в первую очередь необходимо ознакомиться с педагогическими идеями основоположника зарубежной дидактики чешского педагога Я.А. Коменского (1592-1670), который впервые с педагогической точки зрения высказал мысль о необходимости проявлять заботу (т.е. поддержку) о воспитании и обучении детей с отклонениями в развитии и особенностями характера.

Также много ценного можно почерпнуть, изучая педагогическое наследие других зарубежных ученых-педагогов и психологов: английского педагога Д. Локка (1632-1704), французского педагога Ж.-Ж. Руссо (1712-1778), швейцарского педагога И.Г. Песталоцци (1746-1827), французского психиатра Ж. Итара (1775-1838), французского психолога А. Бине (1857-1911), итальянского педагога М. Монтессори (1870-1952), немецких педагогов И.Ф. Гербарта (1776-1841), А. Дистервега (1790-1866), Р. Штейнера (1861-1925) [2].

Огромный вклад в развитие педагогических идей, связанных с вопросами педагогической поддержки и педагогического сопровождения обучающихся, внесли отечественные ученые: основоположник отечественной педагогики К.Д. Ушинский (1824-1870), П.Ф. Лесгафт (1837-1909), И.П. Павлов (1849-1936), Г.И. Россолимо (1860-1928), Е.К. Грачева (1866-1934), В.П. Кащенко (1870-1943), С.Г. Шацкий (1878-1934), П.П. Блонский (1884-1942), А.С. Макаренко (1888-1939), С.Л. Рубинштейн (1889-1960), Л.С. Выготский (1896-1934), Б.В. Зейгарник (1900-1988), М.С. Певзнер (1901-1991), А.Р. Лурия (1902-1977), П.Я. Гальперин (1902-1988), Д.Б. Эльконин (1904-1984), А.В. Запорожец (1905-1981), Т.А. Власова (1905-1986), Л.И. Божович (1908-1981), Г.М. Дульнев (1909-1972), В.А. Сухомлинский (1918-1970), Ю.К. Бабанский (1927-1987) и др. [3]. Изучение трудов этих ученых-педагогов и психологов может оказать неоценимую помощь в решении деликатных проблем педагогической поддержки и педагогического сопровождения обучающихся в практике образовательных учреждений.

Таким образом, каждый будущий учитель независимо от своей специализации должен представлять условия обеспечения педагогической поддержки и педагогического сопровождения, владеть системой средств (технологий), помогающей детям в их самостоятельном нравственном, гражданском и профессиональном становлении, знать международные и российские документы как юридическое обоснование своей деятельности и учитывать и применять в своей деятельности богатый историко-педагогический опыт.

Библиографический список:

1. Педагогическая поддержка ребенка в образовании: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / [Н.Н. Михайлова, С.М. Юсфин, Е.А. Александрова и др.]: Под ред. В.А. Сластенина, И.А. Колесниковой: [науч. ред. Н.Б. Крылова]. – М.: Академия, 2006.
2. Черняева Т.Н., Фимушкина Л.В. Коррекционная педагогика: теория и практика. – Саратов: Издательский центр «Наука», 2007.
3. Сластёнин В.А. Педагогика: учебник для студентов вузов; Междунар. акад. наук пед. образования. - 9-е изд., стер. - М. : Изд. центр "Академия", 2008.

Кутырева И.В.
К.филос.н., доцент. СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ ЛИЧНОСТИ В ТРАНСФОРМИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ

Представляется, что заявленная тема является весьма неоднозначной и достаточно противоречивой. Зачастую дискуссии о современности сводятся к рассуждениям о трансформационных процессах, процессах модернизации, а понятие духовности сводится к внутренней единости, стабильности. Таким образом, возникает противоречие между данными понятиями, и как следствие, формируется ряд вопросов, один из которых отражен в названии данного доклада. Итак, попробуем разобраться.

Для религии характерна устоявшаяся традиционность, сложившаяся тысячелетиями, оформившихся в систему, канонов, норм и правил. Модернизация основана на переходе от одного типа общества к другому, качественно отличающемуся. Модернизация в широком плане связывается с индустриализацией, и с обновлением общества во всех сферах, в том числе и духовной. Понятной становится невозможность развития общества в сфере материального, в частности, промышленности, экономики, и абсолютную замкнутость и непоколебимость духовной сферы этого же общества. Человек не может существовать в одной материальной плоскости, иначе у общества не существовало бы традиций, моральных устоев, ценностных ориентиров и т.д. Представляется не совсем верным вводить оппозицию понятий религия и модернизация. Связь модернизации с теориями секуляризации не выдерживает логических рассуждений. Возникает другой вопрос: как религия встраивается в эту модернизационную систему.

Так, Т. Лукман связывает снижение роли религии и религиозных институтов с экономическим развитием общества, чем в обществе более развиты экономические институты, промышленность, тем более человек погружается в сферу иных социальных отношений, постепенно уходя от религиозных институтов.

Вместе с тем, следует все же отметить возрастающую роль религии в современных обществах, обществах модернизационного типа. Это связано с тем, что сама религия и формы ее проявления также изменяются под влиянием трансформаций, происходящих в других сферах общества. Одной из главных особенностей современного общества, которая подчеркивается теоретиками, является плюрализм, проникающий, в том числе, и в религиозное сознание. Прослеживая тенденции, происходящие в обществе, следует отметить рост новых религиозных движений.

Появление ответвлений религий, претендующих на самостоятельность, обособленность, идентичность, а также развитие законодательства, разрешающего и регулирующего деятельность религиозных объединений, свидетельствует о включении религии в процессы, происходящие в обществе, в процессы экономических, политических изменений, особенностей межкультурного диалога, коммуникационных составляющих. Но несмотря на

официально провозглашенное отделение церкви от государства, в средствах массовой информации и в публицистике активно обсуждаются вопросы, связанные с клерикализацией. В настоящее время идет активное обсуждение включенности религии во все сферы общественной жизни, в частности, образование и культуру. Тем не менее, обходя обсуждение сути подобных вопросов, заметим, что эти темы, как правило, свидетельствуют о включении религии в те или иные сферы, взаимодействие религии с обществом, которому свойственны процессы модернизации.

Как правило, сопоставляя понятия модернизации и религии, возникает вопрос именно о сложностях адаптации религии в качественно изменяющемся обществе. Но, зададимся вопросом, а может ли религия способствовать или препятствовать развитию инновационных, модернизационных процессов. Представляется, что в разные исторические моменты религия занимала более или менее влиятельные позиции в обществе, и таким образом, выступала союзником или противником определенных процессов, как политических, так и экономических и социальных.

Так, рассматривая модернизацию, происходящую на европейском пространстве, В. Г. Хорос отмечает, что христианская религия (а именно протестантизм и католицизм) выступала не всегда преобразовательным фактором, но иногда тормозом в определенные исторические эпохи. Здесь примером являются деятельность инквизиции или контрреформации. Что касается России, то Хорос говорит, что православная церковь в политическом и социальном плане была достаточно пассивной и не оказывала влияния на процессы, происходящие в обществе. Например, по сравнению с западными церквями она сравнительно мало и поздно (примерно лишь с середины XIX в.) оказалась вовлечена в частности, в образовательный процесс. В политическом плане она полностью наследовала византийский принцип подчинения церкви государству.

Хотя, с этим можно поспорить, ведь модернизация предполагает не только изменение и совершенствование в материальной сфере, но и в духовной, так как мораль и ценностные ориентиры играют немаловажную роль в развитии общества. А если говорить о духовности, то за всю историю России Православие играло важнейшую роль во всех процессах, происходящих на земле русской, что объясняется сложившимся веками особым менталитетом русского народа.

Обращаясь к истории становления, отмечаем, что с конца X века Православие стало духовно-нравственным стержнем общества, формируя мировоззрение, характер русского народа, культурные традиции и образ жизни, этические нормы, эстетические идеалы. Христианская этика в течение веков регулирует человеческие отношения в семье, быту, определяя отношение к государству, людям, предметному миру, природе. Христианская тематика питает образами, идеалами, идеями творческую сферу, искусство. И материальная и духовная культура используют религиозные понятия и символы, периодически возвращаются к православным ценностям, изучают и переосмысливают их.

Православие в России является тем стержнем, на котором держится не только культура, традиции, обычаи, но самосознание русского человека.

Таким образом, с момента принятия Православия на Руси, вплоть до Советского периода, Православная Церковь играла важнейшую роль в государственных делах и в жизни народа. Обращение к вере сегодня, в эпоху глобализации и прочих характеристик современной культуры, является вполне объяснимым и исторически опосредованным. Человек в нынешнем состоянии ищет сферу, в которой ему комфортно себя чувствовать, в которой он может самоопределяться, которую он может обогащать. И становится понятным, что сфера материального мира не отвечает требованиям мира внутреннего. Обращение к духовным истокам и духовным традициям вполне объяснимо. Поэтому говорить о пассивной роли религии относительно происходящих модернизационных процессов является спорным утверждением.

Кроме того, если рассматривать взаимоотношения религии и других институтов, не с точки зрения институциональных основ, а сточки зрения мировоззренческих позиций, то нужно отметить в институциональной сфере наличие одних и тех же функций, посредством которых осуществляется построение поведенческой модели. Единственное отличие, что выполняя одни и те же функции, институты используют разные механизмы. Возьмем, к примеру, регулятивную функцию, которая обеспечивает целостность общественной системы, регулирует отношения как между людьми, так и между социальными группами, что, свойственно и для религии и для политической системы. Воспитательная функция проявляется также по-разному: в политике посредством социального принуждения, введения системы запретов, зафиксированных законодательно, в религии посредством нравственного воспитания, осуждения, реализующихся посредством выполнения заповедей. Таким образом, и политика и религия как институты выполняют аналогичные функции, направленные на объединение, стабильность, укрепление нравственных основ, формирование здоровой духовной основы.

Взаимосвязь данных институтов очевидна. Являясь регулятором общественной жизни, политика оказывает влияние, в том числе, на религию, создавая условия для ее функционирования: регулируя отношения между разными конфессиями, создавая механизмы для бесконфликтного существования разных религий, обеспечивая свободу выбора и вероисповедания для каждого члена общества.

Тем временем стабильность политической системы обусловлена моральными устоями, нравственными идеалами, духовными ценностями, которые насаждаются посредством религиозных учений. Каждая религия имеет свою систему норм и правил, систему запретов, которая на другом, отличном от законодательного уровня, существует. Этот уровень является внутренним, духовным, нравственным стержнем, который подкрепляет уровень закона, а зачастую является даже на порядок значимее его. Человек, являясь гражданином государства, обязан следовать системе норм и запретов, закрепленных в законах и кодексах. Но зачастую для верующего человека

важнее и значимее являются религиозные нормы, которых он придерживается. Важным является то, что законы государства и религиозные нормы взаимодополняют друг друга, имеют общую социальную задачу – сохранение общественного порядка и защиту личности. Так, в Православии христианин придерживается заповедей («не убивай», «не кради»), закрепленных законодательно в уголовном кодексе.

Теперь обратимся к особенностям взаимодействия политики и религии в условиях российского общества. Данные особенности обусловлены рядом исторических обстоятельств. Нужно сказать, что само Крещение Руси носило весьма политический характер: выбор религии был обусловлен стратегическими задачами. Затем, на всем протяжении истории России к церкви отношение менялось: от ослабления до усиления ее значения, но все же, зачастую в пользу укрепления религиозных основ. В определенные исторические эпохи церковь имела весьма большую значимость, если не вообще главенствующее положение. Государева власть во многие времена подкреплялась церковью, царь опирался в своей безграничной власти на церковь.

Русскому человеку всегда нужна была идейность, трудные в экономическом и политическом плане времена переживались русским народом благодаря объединяющей силе, следованию общему делу. Вера является одним из самых сильных оснований для человека, посредством веры человек крепнет духовно и готов смириться с тем, что он не мог бы понять рационально. Ведь рационально можно понять или не понять, а на веру принимают и ей следуют. Этим, в частности, объясняется «особая» ментальность русского народа, богатство культуры в ее духовной составляющей, особый путь исторического развития.

Если прослеживать историческое развитие России, то можно выявить определенную закономерность: в моменты кризисных ситуаций роль религии как созидательного фактора, объединяющего, дающего духовную подпитку, резко возрастает. Когда отношение к разным сторонам общественной жизни становится «апатичным», наступает духовный кризис, провоцирующий искания личности в других сферах, чаще всего в мистике и религии. Современное состояние общества демонстрирует усиление духовной составляющей, что связано с наличием противоречивых тенденций, происходящих как на мировом уровне, так и в рамках локального измерения. В частности, изменения происходят в политической сфере. Современный мир демонстрирует нам противоречивые тенденции политического, социального, экономического развития, понятие личности уходит на второй план.



Раздел 4.
АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Луговая Е.А., к.филол.н, доцент;
Потроваева Т.А., студент.
Ставропольский государственный
педагогический институт (Ставрополь)

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ МЕТАФОРЫ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ С. ЛУКЬЯНЕНКО

Изучение метафоры имеет длительную историю и давние традиции в литературоведении и лингвистике (А.А. Потебня, Г.О. Винокур, Б.А. Ларин, В.В. Виноградов, А.И. Ефимов, В.П. Григорьев, Л.Ф. Тарасов, В.П. Ковалев, Н.А. Басилая, Е.А. Некрасова, Н.А. Кожевникова, В.Н. Телия, Н.Д. Арутюнова, Г.Н. Скляревская и др.). Исследование этого сложного, многоаспектного явления сравнительно недавно активизировалось и в других областях научного знания – философии, логике, психологии, социологии, теории информации, компьютерных технологиях (так, появились новые понятия «политическая метафора», «компьютерная метафора»). Это обусловлено прежде всего антропоцентризмом современного гуманитарного знания, стремлением к постижению сущности образного мышления, определению механизма создания метафоры, выявлению способов и моделей метафоризации, так как метафоры являются важнейшим компонентом национальной языковой картины мира. Поэтому, несмотря на огромное количество работ по теории метафоры и прикладных исследований в области метафорического словоупотребления, проблема метафоризации остается актуальной.

В лингвистических работах В.Н. Телия, Н.Д. Арутюновой, В.В. Петрова, М.В. Никитина, Л.Д. Гудкова, В.И. Постоваловой, Е.А. Селивановой отмечается, что традиционное изучение метафоры не отвечает в полной мере требованиям современной семасиологии. «Метафоризация во многом обусловлена картиной мира носителей языка, т.е. народной символикой и ходячими представлениями о реалиях, признаках, действиях, образующими коннотации слова... Метафоризация стимулируется свойствами реалии, а не значением слова» [6, с. 140].

В зарубежном и отечественном языкознании существует ряд концепций, в каждой из которых предлагается тот или иной подход к объяснению сущности процесса образования метафор и их реализации в художественном тексте [5, с.16-20]:

1) интеракционистская, в которой представлены две разновидности: психолингвистическая (И. Ричардс), где утверждается, что в процессе метафоризации происходит объединение двух мыслей о разных вещах, в результате чего создается референция и новый смысл, связанный с новым объектом; логическая (М. Блэк, Т. Виану), где метафора понимается как «взаимодействие двух разных референтов» [2, с. 41];

2) ассоциативная (Дж. Серл): метафора «возникает в результате диффузного ассоциативного объединения двух понятий, предметов» [1, с. 87];

3) трехчленная механистическая (Х. Деламар): метафора выступает в роли переносного значения от исходного слова на результирующее через смежное понятие;

4) концептуально-антропоцентрическая (М. Эптер, Ф. Мур, Р. Туранго): метафора базируется прежде всего на интенции, цели, мотиве субъекта;

5) возможных миров (К.К. Жоль): при переносе происходит столкновение смыслов как возможных фиктивных понятий;

6) синергетическая (М. Эптер): в процессе метафоризации возникает значительное психологическое напряжение между первым и вторым значениями, что со временем приводит к эмоциональному шоку;

7) двойственно оппозитивная (В.И. Постовалова): пояснение через двойственную мыслительную операцию утверждения и отрицания, о чем свидетельствует исследование начальных стадий развития мышления;

8) антропометрическая (В.Н. Телия, Н.Д. Арутюнова): «в результате замысла, цели, намерения человека создается вспомогательное понятие на основе ассоциативных комплексов (ореолов) – энциклопедического, рационально-культурного, личностного знания – и возникает предположение о подобии; контекст осуществляет фокусирование, вследствие чего осуществляется фильтрация – объединение новейших признаков со старым значением – и происходит формирование нового концепта» [7, с. 114];

9) «словесных оппозиций» (М. Бирдсли, Н.В. Черемисина): при метафоризации используется «два уровня значения в самом модификаторе»; слово представляет собой совокупность его коннотативных значений, черпаемых из «общего множества акцидентальных свойств, присущих объектам или приписанных им», – «потенциального диапазона коннотаций слова»; основой образно-ассоциативного подобия могут служить как ведущие, так и второстепенные, «случайные» коннотации слова, «потенциальные» семы. В настоящее время в учении о метафоре намечены новые ориентиры в соответствии с современными лингвистическими направлениями – когнитивной лингвистикой, этнопсихолингвистикой, коммуникативной лингвистикой. Так, в когнитивной лингвистике, как отмечает А. Ченки, метафора «рассматривается как главное средство нашей концептуальной системы, с помощью которого мы понимаем и воспринимаем один тип объектов в терминах объектов другого типа» [5, с. 81].

Особое место занимает метафора в произведениях С. Лукьяненко. Его творчество оригинально и не может быть оценено с точки зрения традиционной литературы. Особенности языка и стиля произведений С. Лукьяненко определяются жанровой спецификой. Произведения «фэнтези» чаще всего походят на историко-приключенческий роман, события которого происходят в вымышленном мире, близком к реалистичному Средневековью, герои которого встречаются со сверхъестественными явлениями и существами. Часто «фэнтези» выстроено на основе архетипических сюжетов.

Метафоры в произведениях автора выступает как антропологический феномен, выявляя исключительно эмоционально-волевую и субъективно-аксиологическую сферу познания окружающей действительности человеком. Метафора С. Лукьяненко преимущественно носит индивидуально-авторский характер: *карающий огонь, живая тишина, животворящее тепло, следящие знаки, рафинированный интеллигент, кислотный прикид, поэтичный сухарь, жадный сумрак* [3,4].

Среди метафор С. Лукьяненко особенное место занимают синестетические метафоры, являющиеся основным объектом нашего исследования. Базированные на синтезе впечатлений, они отражают единый характер процесса оценки субъектом окружающего мира. Ст. Ульман полагает синестезию особенным типом метафоризации. Он выдвинул гипотезу о том, что это широко известная, древняя, а возможно, даже многоцелевая форма метафоры, встречающаяся уже у Гомера и Эсхила.

Следует обозначить, что метафора также наличествует в творчестве С. Лукьяненко как истинная семантико-синтаксическая единица. Следовательно, здесь мы можем говорить о таких признаках метафоры, как:

1) признак семантической двуплановости. Этот признак следует, прежде всего, расценивать с точки зрения объяснения прямого и переносного значения. Можно привести немало значений, где прямое и переносное значение выявляются таким образом, что проявляются их общие черты. В такой степени, стержневое и переносное значение в слове пульс соединены в представлении о темпе, ритме, в слове изнанка - о скрытой, оборотной стороне чего-либо. К примеру, *холодная война*, в данном примере не говорится о боевых действиях в принципе, а имеется в виду отношения между героями произведения [3];

2) признак отвлеченности. В прессе метафоризации слово делает большую семантическую работу, вследствие которой его значение становится общим и тем самым не в такой степени определенным. Например: *захлебывающийся голос, капризная нотка* [4];

3) признак экспрессивности. Признаком метафоры считается ее оценочное качество. Делая упор на признак ключевого и переносного значения, сопоставляя их, выявляется, что метафора обостряет внимание на какой-либо семантической черте, заключенной в стержневом значении. К примеру, *живая кровь, мистическая нить, тяжелый взгляд, каменные морды (о людях), безвкусный воздух, рваные нервы, резиновые кости, сладкий холодок, удушливый ужас* [3];

4) синтаксический признак. Этот признак проявляется в синтаксических критериях метафоризации слова, которые даются словарями и справочниками: *светлые эмоции, скрипучий голос, тяжелая музыка* и др. [3];

По степени сложности структуры метафорических переносов была создана следующая классификация:

1) простые метафоры – одночленные и двучленные: *легкое неодобрение, энергетические всплески, ровным голосом* [3];

2) элементарные метафорические конструкции, в которых ядро метафоры выражено словосочетанием: *львиная доля, вязкая тишина, мертвый голос, тягучая сила* и др. [4];

3) метафорические цепочки, состоящие из ряда простых метафор, развивающих одну и ту же метафорическую тему: *Принимающего демонический облик, не темного мага вне классификаций, а веселого и неистощимого в выдумках Иного, Здесь же будет пахнуть серьезным магическим вмешательством, и если есть в лагере хоть один наблюдатель от Светлых, или, чем Тьма не шутит, Иной от Инквизиции* [4];

4) сложные метафорические конструкции, возникающие на базе элементарных метафорических конструкций, метафорических цепочек и метафорических сравнений: *приблизительный баланс глобальных силовых очагов, Я угадал – в синей мгле открылся портал. Рядом, за прозрачной перегородкой, в багажном зале. Ослепительно белым сиянием резануло по глазам, и в сумраке стало ненормально светло, хотя по-прежнему напрочь отсутствовали тени. Это было до жути страшное зрелище – невыносимо яркий свет и ни намека на тень* [3].

Метафоры в произведениях С. Лукьяненко можно также расчленить на три типа:

1. имеющие внешнее сходство: *глубокие глаза, янтарные глаза, сухой голос, низкое небо* и др.

2. имеющие сходство функции: *спальные районы, вкусная кухня*

3. имеющие сходство действия: *неродившийся снег, несгибаемый голос, тягучая мелодия, разбегающиеся мысли* и др. [3; 4].

В свойстве тропа метафора предстает изобразительно-выразительным средством, исполняя образную функцию. Образные метафоры соединяются с художественными формами отображения мира, с оценками объекта или явления, что оказывать содействие описанию их природы, порождая надлежащие эмоции.

Образ – это базисный прием словесного художественного творчества. Функция метафоры как художественного средства, в отличие от сравнения, — не только усилить признак, но и создать новоиспеченный образ, вызвать новое зрелище в воображении. Метафора-троп — это и есть пролегающие от образа словесные средства, словесные сравнения, создающие новое художественное содержание. Метафора принимает участие в художественном слове в развернутом виде или в виде одного слова, содействуя при этом эмоциональному насыщению и происхождению совершенного нового содержания, нужного автору данной работы. Это содержание - объект, данный в аспекте его переживания субъектом путем соединения двух сфер — логической и эмоциональной.

Оценочная функция метафоры — например: *тупые боли, голая стена, львиное сердце* [3; 4].

Оценочные метафоры используются при необходимости вызвать в субъекте, воспринимающем информацию, обусловленные ассоциации об

описываемом объекте. При этом метафора может выполнять также познавательную функцию за счет сотворения феномена понимания, так как обуславливает степень легкости воспроизведения необходимых ассоциаций. Например, метафора львиное сердце вызывает в воспринимающем лице как раз те ассоциации, которые связаны с храбростью и отвагой, именно те эмоции и чувства, необходимые вызвать автору данной метафоры.

Ассоциативные связи, каковыми обладает любое слово или выражение, создаются в соответствии с характером основной метафоры, вследствие чего возникают своеобразные модели осмысления, образующие всю наличную информацию о мире в целом.

Номинативная функция метафоры – это многофункциональный механизм семантических изменений (то есть нахождение нового имени для нового объекта), которые обеспечивают включение таких предметов в культурно-языковой контекст.

Выразительность фантастических произведений Сергея Лукьяненко достигается при помощи использования многообразных языковых средств и синтаксических конструкций, которые в прозе писателя осуществляют не только эстетическую функцию, но и организационную. Употребление нерегламентированных (ситуативных) знаков способствует полнее и глубже выразить смысловое и эмоциональное содержимое текста. С. Лукьяненко творчески преобразует единицы языка, расширяет рамки обыкновенных способов выбора и объединения слов, употребляет нестандартные приёмы синтаксических конструкций, тем самым достигает ощущения близости космоса, виртуального мира и мира индивида.

Библиографический список:

1. Арутюнова Н.Д. Метафора и дискурс// Теория метафоры. – М., 2012.
2. Блэк М. Метафора //Теория метафоры /Н.Д. Арутюнова, М.А. Журинская. – М., 1990.
3. Лукьяненко С. Дневной дозор. http://www.rusf.ru/lukian/books/dnevnoy_dozor.
4. Лукьяненко С. Ночной дозор. http://www.rusf.ru/lukian/books/nochnoy_dozor.
5. Метафорические номинации в языковой картине мира. // Научные труды. Серия: Филология. – СПб., 2001.
6. Москвин В.П. Русская метафора. Очерк семиотической теории. – М., 2006.
7. Телия В.Н. Метафора как модель смыслопроизводства и ее экспрессивно-оценочная функция. Метафора в языке и тексте. – М., 1988.

Лысикова Н.П.
К.филос.н., доцент. СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

ТРАДИЦИЯ КАК СПОСОБ ОТНОШЕНИЯ К НАСЛЕДИЮ

Фундаментальным качеством человеческого бытия является способность создавать и наследовать культурные произведения, при этом наследование рассматривается как способ основания культуры и важнейший ее компонент. В культурных взаимодействиях человек использует известные ему традиции, воспроизводя освоенные ранее и созданные позже культурные структуры. Объектом в традиции является то, что подлежит передаче, закреплению в практике и сознании последующих поколений, одновременно неосознанно осуществляются процессы интерпретации, обновления или осовременивания традиций в целях достижения онтологической безопасности. Осмысливая социальную реальность и отношения с окружающим миром, человек идентифицирует себя не только с определенными социальными группами, членство в которых отвечает его потребностям, но и с разделяемыми традициями. Особенно очевидно это проявляется в периоды «кризиса социальной идентичности», когда актуальным становится выбор одной из нескольких альтернативных социальных идентификаций, например, считать себя взрослым или пожилым, педагогом или домохозяйкой, петербуржцем или провинциалом. Сложность подобного выбора определяется рядом факторов:

во-первых, тем, что содержание различных компонентов социальной идентичности не представлено в сознании в полном объеме, а существует в виде «свернутых смыслов» и может актуализироваться только при взаимодействии человека с определенными социальными объектами, заключенными в наследуемых традициях;

во-вторых, включением человека в новую для него культурную реальность, отличающуюся основными элементами: традициями, нормами, обычаями, языком.

Обратимся к концептуальной схеме последствий межкультурных контактов, предложенной Дж. У. Берри и ставшей с начала 90-х годов XX в. наиболее предпочитаемой и адекватной моделью аккультурации, которую исследователь рассматривает как закономерный результат культурных и психологических процессов. Он показывает сложность и конфликтность аккультурации, проявляющуюся в том, что человек или группа людей не могут легко и безболезненно изменяться, адаптируясь в инонациональной культурной среде. Процесс аккультурации, по его мнению, может быть реактивным, то есть усиливающим сопротивление изменениям в контактирующих культурах, творчески стимулирующим появление новых культурных элементов и форм, которые не встречались до контакта ни в одной из культур, а также запаздывающим при восприятии изменений, проявляющихся после подобных взаимодействий. Дж. У. Берри полагает, что «многое из того, что мы знаем об аккультурации и адаптации, показывает, что индивиды могут успешно сближаться с новым обществом. Однако очевидно, что условия, которые влияют на адаптацию, должны ей способствовать, а не вмешиваться в этот процесс, в

принципе есть возможность повысить уровень успешной адаптации путем выбора соответствующих политических решений и внедрения подходящих программ» [1]. В своей работе «Аккультурация и психологическая адаптация: обзор проблемы» он утверждает, что аккультурацию обусловливают два одномерно действующих фактора:

с одной стороны, поддержание культуры, когда в определенной степени признается важность сохранения культурной идентичности,

с другой стороны, участие в межкультурных контактах, при которых предполагается как включение в иную культуру, так и возможность остаться среди «своих».

В зависимости от комбинации данных факторов исследователь формулирует четыре стратегии аккультурации, в каждой из которых традиция, соответственно, как способ отношения к наследию реализуется по-разному:

ассимиляция, когда группа и ее члены теряют свою культуру, одновременно и культурные традиции, но при этом поддерживаются контакты с другой культурой и, соответственно, постигаются иные традиции;

сепарация, когда группа и ее члены сохраняют свою культуру и традиции и отказываются от контактов с другой культурой;

маргинализация, когда группа и ее члены теряют свою культуру, но не устанавливают тесных контактов с другой культурой; по-видимому, в данном случае наблюдается сложная ситуация, требующая незамедлительного вмешательства;

интеграция, когда каждая из групп и их представители сохраняют свою культуру, но одновременно устанавливают тесные контакты с другой культурой; в этом случае происходит усвоение дополнительных традиций, необходимых для поддержания взаимосвязей с новой культурой.

Преемственность и наследование в культуре, сохранение культурных традиций, преодоление угрозы «культуры разрыва», создание, распространение и функционирование культурных программ поддерживаются и регулируются социальным институтом культуры, основной из функций которого является сохранение традиций. В современном обществе культурные традиции существует в регионализированном и рутинизированном пространственно-временном контекстах, в которых и происходят все взаимодействия и которые интерпретируются обыденным сознанием. Согласно законодательству РФ [2] культурное наследие включает памятники: произведения архитектуры, монументальной скульптуры и живописи, элементы или структуры археологического характера, надписи, пещерные жилища и группы элементов, которые имеют выдающуюся универсальную ценность с точки зрения истории, искусства или науки; ансамбли: группы изолированных или объединенных строений, архитектура, единство или связь с пейзажем которых представляют выдающуюся универсальную ценность с точки зрения истории, искусства или науки. Так, ценностный характер культурного наследия историко-культурной среды, природно-культурной среды определяется на основе суммарной оценки культурной значимости составляющих их элементов. К культурному наследию

относят также достопримечательные места: дело рук человека или совместные творения человека и природы, а также зоны, включая археологические достопримечательные места, представляющие выдающуюся универсальную ценность с точки зрения истории, эстетики, этнологии или антропологии. К нему могут относиться также: ювелирные изделия, вещи из драгоценных металлов и камней, а также природные образования тех же материалов, имеющие выдающиеся формы и красоту, систематизации по данному признаку пока не существует.

В любой культуре несложно выявить традиции как устойчивые (инерционные) элементы культурного наследия, придающие культуре целостность, системность, завершенность, устойчивость. Традиции предстают в таком понимании способом отношения к наследию культуры, универсальной характеристикой человека быть и становиться. В обыденной жизни они представляют простое повторение событий из года в год, например, ежегодные поездки, встречи, семейные и корпоративные праздники, однако, подобные «традиции» не всегда сохраняются долго. Подлинные традиции представляют установление, которое удерживается в течение хотя бы одного цикла смены поколений. В этом случае происходит «передача» опыта организации повседневной жизни через растождествление опыта его «носителей», что невозможно без того, чтобы опыт получил некоторую «форму», был выражен символически, получил характер обобщающей системы, в которой можно соотносить множество индивидуальных опытов и тем самым накапливать опыт личного бытия в системе общественной жизни. В наследии также выделяют традиции как «окаменелости истории» и живые традиции, продолжающие оказывать воздействие на человека, реально определяющие его поведение, отношения, мировоззрение.

В современном обществе большое место занимают вопросы «возрождения традиций». Значимость этого процесса состоит в позиционировании конкретных ценностей и образцов действия, их противопоставлении как «тоталитарному прошлому», так и глобальным проектам обновления мира. Актуальность традиции определяется через совокупную оценку аккумулированных в ней ценностей, выполняющих основные функции: гносеологическую, образовательную, воспитательную, аксиологическую, а также функцию преемственности. Традиция позволяет наследовать опыт «через поколения», восстанавливая то утерянное или забытое, что было действенным в предыдущих поколениях: проявлялось латентно или вовсе прекратило свое существование. Проверка устойчивости традиции происходит при передаче ее следующему поколению или при разрушающем воздействии на нее извне. Следует согласиться с мнением замминистра культуры В. Аристархова о том, что финансирование из-за рубежа различных некоммерческих организаций под видом культурных инноваций способствует «распаду наших традиционных ценностей» и популяризации чуждых российскому обществу традиций.

Традиции, безусловно, связаны с ценностным отношением к наследию и существуют только там, где принимаются во внимание реальность человека и его отношение к культурно-историческим фактам. Традиционные ценности носят характер практического идеала, образца, в соответствии с которым человек формирует себя и, сообразуясь с которым, действует в мире. Ценностное отношение предполагает выбор из множества объективно возможного и существует всегда как система взаимосвязанных ценностей, посредством которых определяются горизонты пространства практической деятельности.

Формальное понятие традиционных ценностей состоит в том, что они должны наследоваться, передаваться из поколения в поколение, при этом:

с одной стороны, представитель каждого нового поколения свободен в выборе ценностей;

с другой стороны, традиционные ценности наследуются, то есть поколение детей должно выбрать те же ценности, которыми руководствовались отцы, выбор как бы навязывается, ограничивается, упраздняется, а вместе с ним и идеи ценностного отношения, субъективной свободы.

Вопрос традиционных ценностей всегда связан с проблемой преемственности и взаимосвязи поколений. Человек концентрирует внимание на определенной стороне реальности, помещает ее в центр или на одно из первых мест в иерархии ценностей, потому что ему важно «продолжить дело отцов», «передать» и «завещать» свое дело и опыт детям. Наиболее очевидны и безальтернативны такие традиционные ценности, как: семья, дети, воспитание, отечество, вера, народ, предки, отчий дом, родная земля, родной язык, уклад, семейные и народные предания. Однако субъект традиции может по-своему их интерпретировать, выстраивать их значимость, порядок, включать в общую систему, сопрягать с несовместимыми ценностями, например, индивидуализм и коллективизм, конкуренция и соревнование.

Среди человеческих ценностей важное место отводится фактору времени, а именно: давности происхождения, которая входит в систему ценностей и выполняет необходимую сакральную функцию. Данная традиционная ценность является критерием, благодаря которому проверяется устойчивость традиции, удостоверяется ее принадлежность к ценностной традиционной системе. Так, известный отечественный исследователь Л. Н. Гумилев стремится выделить некоторые рациональные основания, по которым давность может быть признана ценностью. Он указывает на два способа ее трактовки: во-первых, как исторического опыта, во-вторых, как указания на вневременной характер ценностей, которым приписывается давность [3]. Еще одно основание рационализации фактора давности содержится в его идее «системы общей жизни» с предками. Данные ценностные смыслы пробуждают в человеке сознание нравственных обязательств по отношению к роду, народу, Родине, поддерживают его в поиске правды о прошлом, в деле «продолжать дело своих отцов».

Культурные традиции воплощаются в идеях, ценностях, обычаях, обрядах, способах мировосприятия, нормах поведения, передаваемых от поколения к поколению. Выделяют научные, религиозные, национальные, трудовые, профессиональные традиции. Особое место занимают морально-этические и эстетические традиции, регулирующие взаимоотношения людей в политике, экономике, культуре, науке, образовании, повседневности. В нравственных нормах и принципах откладывается всеобщее, имеющее непреходящее значение, составляющее культуру межличностных отношений в обществе. Сфера эстетического отношения к действительности также носит всеобъемлющий характер традиции. Прекрасное и красивое, безобразное и низменное, трагическое и комическое реально существуют в природном и социокультурном мирах, являются исторически и личностно изменчивыми. Каждому человеку присущи индивидуальные эстетические эмоции, переживания, чувства, оценки, вкус, идеал, при этом, степень развитости эстетической культуры у разных людей неодинакова и зависит от многих факторов, в том числе и культурной традиции.

Исторически изменчивым феноменом является и способ наследования. В настоящее время некоторые авторы склонны ограничивать понятие «традиция» закономерностями наследования в родовых обществах, отмечая уменьшение ее значения по мере включения способов трансляции культуры, характерных для цивилизации (Гофман А. Б.). Другие исследователи оспаривают данное утверждение и применяют понятие «традиция» к процессам наследования в культуре на протяжении всей истории существования человека (Гуди Дж., Лотман Ю. М., Шацкий Е.), актуализируя характер изменений в способах культурного наследования. В последнем типологическом понятии традиции коррелируют с закономерностями наследования в обществе, располагающем цивилизационными способами трансляции культуры, в том числе, институтами науки, культуры, образования, письменностью, средствами массовой информации и коммуникации.

Процессы наследования в современном обществе риска отличаются рядом особенностей, связанных с созданием, восприятием и интерпретацией текста, что разбивает монолитное единство «прошлого», создает множественность в его восприятии, представляет каждому возможность «выбирать именно свое прошлое». Исследователи отмечают затруднение выделения единой для всего народа традиции, потому что один и тот же человек может одновременно входить в разные социальные группы, быть связанным с разным групповым прошлым, а, следовательно, и с разными традициями. Французский философ и социолог М. Хальбвакс в работе «Социальные рамки памяти» справедливо полагает, что механизм сохранения прошлого в памяти состоит в том, что каждый человек постоянно реконструирует его заново, исходя из опыта социальной группы, к которой он принадлежит [4]. Данное утверждение свидетельствует о множественности традиций, одновременно существующих в обществе, подвижности и изменчивости элементов общественного наследия, а также об отсутствии жесткой конструкции единой

традиции. Важно отметить, что элементы разных традиций в деятельности индивидов сочетаются по-разному. Отдельный элемент традиции, унаследованный из прошлого, включается в новые системные связи и, являясь неизменным, оставляет следы своего происхождения и движения от прошлого сквозь настоящее к будущему.

Изучение динамики культурных традиций свидетельствует о сокращении времени существования некоторых из них, множественности вариантов преемственности восстанавливаемых традиций, свободе выбора и оценке элементов наследия в действительности. Каждый человек в той иной степени подвержен идейному влиянию, поэтому прошлое интерпретируется им по-разному. Польский исследователь Е. Шацкий формулирует главную характеристику закономерностей наследования в современном обществе как опосредованность культурного действия сознанием и деятельностью человека. По его мнению, субъект традиции рассматривает результаты деятельности прошлых поколений как ценности, которые являются его практическим идеалом, поэтому он действует в соответствии с заданными ценностями. Главная проблема, по его мнению, «состоит скорее в расчленении традиций, связанном с все более углубляющимся процессом разделения труда и растущей социальной стратификацией. Если даже семья, как это по большей части происходит, выбирает традицию через одного из своих членов, то этот один, конечно, осознает существование других, конкурирующих традиций, а, следовательно, существование традиции как таковой. В результате она приобретает большую гибкость для того, чтобы приспосабливаться к изменчивым требованиям среды, и сама больше от нее требует» [5, с. 287-288]. Ценности представляют также необходимые условия для воспроизведения человека определенного типа, поэтому Е. Шацкий выделяет среди всех существующих в литературе трактовок традиции три основных подхода к ее осмыслению:

1 как деятельность, в которой реализуется передача общественного наследования;
2 как объект, составляющий содержание передаваемого общественного наследия;
3 как субъект, принимающий прошлое в качестве ценности, прошлое как таковое или его конкретные формации и деятельно утверждающий эти ценности в историческом праксисе.

Таким образом, культурная традиция никогда не остается окончательной и абсолютно неизменной, она всегда обновляется, хотя бы в незначительных своих пределах. Осуществляется постоянный процесс переоценки и перераспределения элементов наследия, в котором они перемещаются как горизонтально, так и вертикально. Традиция не всегда является ожидаемой, она скорее избирается, творится, моделируется в соответствии с нынешними потребностями и ценностями, однако, в ней всегда присутствуют оценка и отбор, и поэтому современный человек к наследию относится чаще, как к материалу, подлежащему переоформлению, особенно это заметно, когда

создаются новые традиции, выражающие самосознание нового поколения людей. Там, где особенно остро стоит задача сохранения старого, феномен конструирования реализуется в полной мере. Оппозиция «традиция-модерн» с однонаправленным движением от традиции к современности сменяется более сложной и динамичной конфигурацией. Средства модерна, как правило, используются в целях сохранения и укрепления традиционных ценностей в иных условиях. Каждое новое поколение, каждая социальная группа по-разному относятся к культурному наследию и делают объектом оценки разные его элементы, меняют в традиции негатив и позитив. И вместе с тем без человека традиция как способ отношения к наследию не существует, потому что лишь человек не только конструирует традицию, с которой себя отождествляет, но и оценивает ту «негативную традицию», от которой он отталкивается.

Библиографический список:

1 Джон У. Берри. Аккультурация и психологическая адаптация: обзор проблемы. Электронный ресурс; [URL]: http://psy.rin.ru/cgi-bin/article.pl?id=2102 (дата обращения 3. 06. 2015).
2 Культурное наследие. Электронный ресурс; [URL]: http://www.glossary.ru/cgi-bin/gl_sch2.cgi?RKzr;yzwtul!tgxrlkol (дата обращения 15. 10. 2014).
3 Гумилев Л. Н. От Руси до России…М.: АСТ, 2002. 400 с.
4 Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М.: Новое издательство, 2007. 348 с.
5 Шацкий Е. Утопия и традиция. М.: Прогресс, 1990.

Баландина Н.О.
Магистрант. СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

ИНТЕГРАЦИЯ МАЛОЙ НАРОДНОСТИ «СААМИ» В СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО.

Географическая область Фенноскандии, включающая в себя современные Норвегию, Швецию, Финляндию и север России, интересна смешением разных типов культур. К автохтонному населению данной территории принадлежат саамы (саами, лопари, лапландцы).

Существует несколько версий происхождения слова «лапландцы». По одной из версий, слово «лапландцы» имеет азиатское происхождение: «Lapp» происходит от монгольского «lu-pe», означающего «идущий на север». По другой версии, слово «лапландцы» имеет корни в финском языке: было найдено два древнефинских слова с корнем – lap-: «lappes», со значением «изгнанные», и «lapu», означающее «крайняя граница» или «ведьма» [6]. На территории России лапландцев (саами) называли «лопарями» до 1930 года.

Саами являются коренным народом стран Скандинавского полуострова и Севера России. Преимущественно саами живут на территории Норвегии, Швеции, Финляндии и Кольском полуострове. Наибольшая концентрация

саамов наблюдается в Норвегии: около 55 000 человек [6] и Швеции: около 20 000 человек [4]. Население саамов в Финляндии составляет от 6 до 8 000 человек; в России зарегистрировано около 2 000 человек.

Несмотря на общее самоназвание «саами» и географический принцип расселения на территории Фенноскандии, лапландцы самобытны и разнятся в зависимости от территории, на которой проживают. Общим является не только география расселения, но и религия. Долгое время саамы были язычниками: «Лопари погружены были в самое грубое идолопоклонство» [7] - поклонялись сейдам (естественно-образованные камни), но впоследствии приняли христианство. После распространения христианства, саами долгое время оставались верны языческим обычаям, а христианские обряды соблюдались ими лишь формально. По мнению этнографа Н. Н. Волкова, лапландцы придерживались таких христианских обрядов как: рождение и крещение ребенка, вступление в брак и похороны [2]. На данный момент, самой многочисленной религией среди лапландцев является лютеранство; среди русских саами распространено православие.

На сегодняшний день, несмотря на достаточную изученность этноса «саами», проблема малых народов является острой и важной. Конституциями государств закреплено положение коренных малочисленных народов. Также была принята Декларация Организации Объединённых Наций о правах коренных народов в 2007 году. Международным днём саами является 6 февраля. Норвегия, Швеция, Финляндия и Россия (территория Кольского полуострова) имеют Саамские парламенты, программы которых направлены на возрождение саамских языков, укрепление саамской культуры, развитие образования и социального обеспечения. В Норвегии существует программа Народной Ассоциации саами (Samenes Folkeforbund), которая предусматривает равноправие между саами и норвежцами, занимается вопросом возрождения саамского языка и культуры и поддержанием традиций. В России действует «Концепция устойчивого развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и дальнего Востока Российской Федерации» от 4 февраля 2009, которая предусматривает систему современных взглядов, принципов и приоритетов в отношении развития малочисленных народов Севера на период с 2009 по 2025 гг. На недавнем заседании Советов по межнациональным отношениям и русскому языку была озвучена проблема сохранения и развития языка и литературы малых народов. Литература российских саами является самой молодой среди художественного творчества народов саами. Главной причиной этого стал приход письменности к российским саами: в 1933 году на латинице, в 1937 году произошёл переход на кириллицу. Впоследствии преподавание на саамском языке прекратилось в связи с так называемым саамским заговором (1938 год). Письменность вернулась к саами только спустя 45 лет – в 1982 году с изданием саамского букваря Александры Антоновой.

Проблема сохранения и развития языка и культуры является общей для всего этноса саами. Но, наряду с этим, существуют проблемы политического характера: саамский заговор 1938 года в СССР (Дело № 46197, "Дело Алымова

и К°") [6]; норвегизация саами, длящаяся с конца XIX по середину XX века. Норвежским правительством была признана ошибка в отношении саамского народа и в 1997 году на церемонии открытия Самедигги (Саамского парламента) Король Харальд V принёс извинения за допущенные ошибки государственной политики норвежских властей: «Норвежское государство было основано на территории двух народов – саами и норвежцев. История саами является неотъемлемой частью норвежской истории. Сегодня от лица государства мы выражаем свои извинения за несправедливое отношение к народу саами посредством жестокой политики норвегизации» [8].

Из приведённых выше примеров можно заключить, что интеграция саами проходила не беспроблемно. Исторические факты показывают: возникающие конфликты лучше разрешать цивилизованным путём, путём диалога и поиском компромиссов. В настоящее время решение проблемы народа саами идёт параллельным курсом государственной политики четырёх стран и Саамских парламентов. Со стороны государства оказывается конституционная и социальная поддержка, а работа парламентов направлена на сохранение традиций, развитие языка и культуры и на диалог с саами, проживающими на других территориях. Вышеперечисленное даёт надежду на успешное претворение в жизнь намеченных перспектив развития и поддержки саамского этноса.

Библиографический список:

1 Печенгскій монастырь, основанный Преподобнымъ Трифономъ, просветителемъ лопарей. Историческій очеркъ. СПб., 1892.
2 Волков Н.Н. Российские саамы Историко-этнографические очерки. Электронный ресурс; [URL]: http://saami.su/biblioteka/knigi/76-n-n-volkov-rossijskie-saamy.html
3 Том LXVI. Труды Этнографического отдела. Том X. Н. Харузин. Русские лопари (Очерки прошлого и современного быта). Электронный ресурс; [URL]: http://www.kolamap.ru/library/1890_n_haruzin.html
4 Боси Роберто. Охотники за северными оленями, Электронный ресурс; [URL]: http://www.etnosy.ru/node/534
5 Саамы в Швеции: Древний народ, чей дом – Арктика, Электронный ресурс; [URL]: https://sweden.se/wp-content/uploads/2013/10/Sami-in-Sweden-Russian-high-resolution.pdf
6 Саамский заговор (Дело № 46197), Электронный ресурс; [URL]: http://www.arctic.org.ru/new/kisel.htm
7 Sami in Norway, Электронный ресурс; [URL]: http://www.ssb.no/en/befolkning/statistikker/samisk/hvert-2-aar/2014-02-06#content
8 Kongen tråkket i samisk minefelt, Электронный ресурс; [URL]: http://www.dagbladet.no/971008/nyh-16.html

Замчалова И.Ю.
К. филос.н., доцент. ПИУ им. П.А. Столыпина (филиал РАНХиГС) (Саратов)

МАРГИНАЛЬНОСТЬ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН СОВРЕМЕННОСТИ

Понятие маргинальности, возникшее в 20-е годы прошлого века в американской социологической науке, продолжает быть предметом внимания философов, культурологов, экономистов. Это не только распространенное явление, это ещё и фактор массового сознания. Смена прежних идеологем, духовных установок привела к распространению в современном российском обществе состояния культурной дезориентации, неопределённости, фрагментарности общественной системы. Данное обстоятельство обусловило распространение (!) маргинализации и интереса к ней со стороны научного сообщества. Хотя в проблемное поле отечественной науки это понятие вошло сравнительно недавно. Очевидно, чем острее социальное напряжение, тем более эта проблема востребована.

Исследования данного явления идут в двух направлениях: философском и социологическом. Философское осмысление связано с видоизменяющимися морально-нравственными принципами в контексте общественного кризиса и его последствий. Понятие «маргинал» в России имеет некую негативную окраску, в связи с чем хотелось бы попытаться привести аргументы для объективного его осмысления в контексте культуры. Сложностью является эмпирическая «ускользаемость» этой категории.

Понятие «маргинальность» происходит от латинского корня margo – «край, граница», по-русски – «межа». В научный оборот введено социологической школой США, в частности, Робертом Парком, для характеристики мигрантов в североамериканском обществе. Главная особенность маргинального человека, по Р. Парку, это чувство моральной дихотомии, раздвоения и конфликта, когда старые установки отброшены, а новые ещё не сформировались. Это состояние связано с переездом, переходом, определяемым как кризис. Маргинальный человек предстаёт как «побочный продукт» социального процесса аккультурации. Последователь Р. Парка Э. Стоунквист полагал, что маргинал находится на краю культур, не принадлежа ни одной из них; а процесс адаптации приводит к формированию личности с новыми свойствами [1, с. 10]. Следовательно, изначально проблемой маргинальности являлся культурный конфликт, влияющий на психическое состояние человека. Здесь не обошлось без влияния психоанализа З. Фрейда, а также социологии Г. Зиммеля. Особенностью последней был психологизм, переживание, интерпретация фрагментарного мира, растворение фиксированных содержаний в терминах внутреннего душевного опыта [2, с. 13].

В дальнейшем значение исследуемого понятия расширяется, оно начинает рассматриваться как продукт социальной мобильности, особый статус. Споры привели к формированию взаимно противоположных суждений. Одни утверждают, что маргинальность в современном обществе исчезает [3, с. 146],

другие – что всё общество становится маргинальным. Однако при всём многообразии исследований ученые не выработали определённого взгляда на то, чем является маргинальность. Вместо попыток установления смыслового, категориального ядра понятия наблюдается его дробление и рассмотрения в разных измерениях – политическом, экономическом, социальном.

Необходимо отметить, что изучение маргинальности как социокультурного явления дало возможность описать психологические характеристики маргинала: дезорганизованность, ошеломлённость, неспособность найти источник конфликта. Маргинал испытывает беспокойство, изолированность, чувства неудачливости. После чего наступает момент разочарованности и отчаяния, что ведёт к ощущению бессмысленности существования [4, с. 70]. Исследователи дают разные прогнозы поведения маргинальной личности. В частности, Р. Парк рассматривал её как человека на рубеже двух культур и обществ, которые никогда не сольются, не соединятся. Отсюда – рождение личности с расщеплённым сознанием и расстроенной психикой. Прогноз явно не оптимистический. Э. Стоунквист полагал, что адаптация может привести к формированию личности с новыми свойствами. И это важный момент в позитивном осмыслении проблемы маргинальности, особенно если речь вести о современной ситуации в России, где маргиналами (людьми на границе прошлой и настоящей культурных систем) можно считать подавляющее большинство. Э. Стоунквист считал, что маргинал, обладая такими характеристиками как: честолюбие, эгоцентричность и пр. может стать лидером социально-политических, националистических движений. Таким образом, названные авторы являлись создателями традиции психологического номинализма в понимании маргинальности, т.к. в основе процесса лежит культурный конфликт.

Современная концепция маргинальности подчёркивает полифункциональность этого понятия, предлагает его многоуровневую трактовку. Носителями этого состояния являются: мигранты, этнические меньшинства, нищие, инвалиды, эзотерические секты, феминистические движения (в том числе «чайлд фри») и другие. Все эти группы характеризуются положением «на окраинах» культурных систем, амбивалентностью (раздвоенностью), возникшей в результате адаптации к новым социальным, экономическим, политическим условиям.

По принципу осознанности выбора маргинализации по пути развития возможно выделение нонконформистов – маргиналов, которые характеризуются утратой субъективной идентификации с определенной группой, сменой социально-политических установок, сознательным отчуждением. Примером могут служить русские разночинцы, «народные неформальные интеллектуалы».

Кроме того, ряд примеров из жизни великих ученых прошлого свидетельствуют об их сознательном выборе собственного пути развития, отличающегося от «магистральных», общепринятых. История науки наполнена случаями, когда открытия делали не специалисты в той области, в которой происходил «переворот мировоззрения». В этой связи возникает вопрос:

способствует ли деятельность маргиналов прогрессу науки или напротив – тормозит ее движение? Одним из первых научных маргиналов можно назвать Сократа, который шел вразрез с истеблишментом, был в оппозиции к ней, за что был приговорен к смерти. Хотя сегодняшняя наука репрезентирует Сократа в качестве признанного основоположника философии. Подобное можно сказать и об Антисфене, - основателе кинизма; он являлся антагонистом традиционным философским традициям. Со временем же кинизм превратился в одно из ведущих философских направлений. Следовательно, открытия маргинала с течением времени гармонично интегрируются в науку, и он перестает считаться маргиналом, являясь им при жизни. В подобных случаях можно заключить, что маргиналы в реальности обогатили науку.

Обратимся к русской истории. Ярким примером маргинальной личности прошлого можно считать, например, Ивана Грозного. С традиционной позиции царя нельзя причислять к маргиналам, т.к. он – вершина социальной иерархии. Использование концепции маргинализации позволяет рассмотреть точки напряжения между царем и обществом не по линии политических аспектов, а по линии морали. Т.е. мы можем объяснить учреждение опричнины не через политические мотивы или царское безумие, а через присущее маргиналам поведение, в котором есть своя логика и цели.

К представителям культурной маргинальности можно отнести таких мыслителей, как Ницше, маркиз де Сад, С. Малларме и др. Проблема культурной маргинальности приобретает особое значение в философии постструктурализма и постмодернизма: Делез и Гваттари, Фуко, деконструкция Деррида и др. Еще один пример – О. Шпенглер, опубликовавший в 1918 г. «Закат Европы», работу, радикально изменившую точку зрения европейцев на мир. Само название работы отражает ощущение мировоззренческого кризиса эпохи. Тогда казалось важным разрушить одномерность восприятия европейцами всего остального мира как отсталого лишь потому, что другие народы не настолько сильны в экономическом, военном, материальном отношении. И книга Шпенглера вызвала множество дискуссий сразу после выхода в свет. Налицо – отголоски маргинальной позиции.

История культуры XX века – это история ее усложнения. Важнейшим символом становится подземный образ ризомы – переплетения корней-смыслов без начала и конца, без центра и периферии [5, с. 89]. Т.е. отсутствуют и магистральные, и маргинальные пути. Абсолютная нелинейность не дает возможность определить, что на границе, а что «по ту сторону», и вообще – где та граница. По выражению Ю. Гафановой, «все стало игрой, идущей в полумраке и недосказанности» [6, с. 102].

Маргинал – это не тот, кто полностью не вписывается ни в одну традицию, систему. Ведь сегодня мы не можем знать, какие идеи и направления следующие поколения усвоят из того, что сейчас составляет философский дискурс. То, что в данный момент ново и интересно, может оказаться традиционным, классическим, а маргинальным стать нечто иное. Привлекательность научной маргинальности будет ярче всего проявляться во

времена застоя и кризиса науки. Особое внимание к маргинальным личностям становится важным признаком кризиса «правящей» социальной группы. От маргиналов стоит ожидать преодоления господствующих тенденций, модернизации способов мышления. И следующие поколения назовут маргиналов своими учителями, наставниками.

В контексте современной социальной реальности с присущей ей неопределенностью мы можем говорить о всеобщей, тотальной маргинализации. Чем более замкнуты и обособлены друг от друга индивиды (что очевидно), тем больше возможность попадания человека в «зажим». Деконструкция общественных основ современной России, рассогласование, противоречивость ценностных стандартов вполне коррелируются с понятием маргинальности, маргинального состояния личности. В имеющихся условиях маргинал, находящийся в состоянии «хаоса», является более готовым к разным социальным трансформациям, нежели представитель консервативной группы населения.

Таким образом, социально-культурные изменения последних десятилетий придали проблеме маргинальности свои особенности. Последствия привели к тому, что маргинальный статус стал в современности не столько исключением, сколько нормой существования подавляющей части людей.

Библиографический список:

1 Ярская-Смирнова, Е.Р. Социокультурный анализ нетипичности / Е.Р. Ярская-Смирнова. – Саратов : Изд-во Сарат. техн. ун-та, 1997. – 272 с.
2 Маргинальность в современной России : колектив. монография / Моск. обществ. науч. фонд. – Москва : МОНФ, 2000. – 207 с. – (Научные доклады ; вып. 121).
3 Фарж, А. Маргиналы / А. Фарж // 50/50: опыт словаря нового мышления / А. Фарж, Е. Рашковский. – Москва : Прогресс, 1989. – С. 142-155.
4 Феофанов, К.А. Социальная маргинальность: характеристика основных концепций и подходов в современной социологии : обзор / К.А. Феофанов // Общественные науки за рубежом. РЖ. Серия. 11. Социология. – Москва : ИНИОН РАН, 1992. – № 2. – С. 70-83.
5 Абрамова, М.А. Маргинальность как социокультурный феномен / М.А. Абрамова // Вестник НГУ. Серия: Философия. – 2006. Т. 4, вып. 1. С. 86-91.
6 Гафанова, Ю.В. Маргинальные фигуры в философии культуры XX в. / Ю.В. Гафанова // Традиции и новации в современных философских дискурсах : материалы круглого стола, Санкт-Петербург, 8 июня 2001 г. – Санкт-Петербург, 2001. – С. 100-107. – (Серия «Symposium» ; вып 14.).

Панов А.Э.
Студент. СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

МУЗЫКА В СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Музыка в современном мире имеет очень важное значение. Данный вопрос ставился еще с древнейших времен, когда человек только начинал ее

познавать, слушать, исполнять и интегрировать в свою жизнь. На протяжении долгих лет музыка становилась неотъемлемым компонентом той или иной культуры, олицетворяя определенные социальные реалии и, в частности, личностные переживания человека. Музыка всегда обладала определенным содержанием, способным оказывать влияние на становление внутреннего мира личности, тем самым развивая нравственно-духовные аспекты индивида. Музыкальные произведения доставляют эстетическое удовольствие, действуют на эмоциональный фон, удовлетворяют духовным потребностям человека. Музыка прочно вписалась в жизнь каждого из нас: ежедневно музыка звучит в общественных местах, на праздниках, церемониях, траурных процессиях, в наушниках тысячей прохожих и т.д.

Кроме того, музыка успешно используется в политических и религиозных мероприятиях, обозначая целостную картину тех или иных исторических и современных событий. Пропаганда идеологических установок посредством определенных музыкальных течений или жанров всегда имела место на мировой арене. Судя по большой популярности данного вида искусства, перспективы музыки явно широки и едва ли уступают, например, перспективам живописи, следовательно, актуальность данной темы крайне высока.

Музыка в своей целостности — феномен, который зародился именно в социуме. Древние музыкальные произведения сопровождали человека в его коллективной деятельности. Например, в Древней Греции и Риме, общественно значимое событие всегда сопровождалось соответствующей музыкой, в противном случае, мероприятие считалось менее важным. Каждый социальный слой сочинял музыку, соответствующую их образу жизни, из музыки всегда было видно, какие проблемы переживает та или иная община. Есть общественное мнение, что все проблемы страны перечислены в ее гимне.

Обратимся к музыке как к государственному инструменту. История насчитывает десятки примеров применения музыкального искусства как идеологического аппарата для пропаганды государственной политики среди граждан. Всегда считалось, что музыка является основным ключом к страстям человечества. Музыка провоцировала народы на сражения, воспевала победы и поражения, встречала властителей и низвергала их с пьедестала. Крупные исторические, политические и социальные события ложились в основу многочисленных великих музыкальных шедевров. Таким образом, успешные военные походы Наполеона вдохновляли Бетховена на создание музыкальных произведений. Трагические события Блокады Ленинграда и мужество русского народа подвигли Шостаковича на написание седьмой симфонии, которая стала неким гимном советского народа на пути к победе. Также мы можем наблюдать значительную роль музыки в политических и социальных кампаниях. Проводятся различные музыкальные фестивали в поддержку голодающих народов Африки, которые принесли больше помощи, нежели чем бессмысленные речи. Виолончельное творчество Ростроповича стало неким символом свободы от фашизма. Симфония Бетховена «Ода к Радости» долгое время была визитной карточкой падения Берлинской стены [1. С.33]. Данные

примеры отражают музыку как неотъемлемый элемент грандиозных политических событий. Музыке отведена значительная роль в данных событиях, она регистрирует исторические моменты, воссоздает их в художественной интерпретации, тем самым делает транслируемую ею информацию более доступной для широких масс. Но главной функцией музыки в политической плоскости является, конечно же, ангажированность музыкального творчества идеологическими положениями. К примеру, в России лояльные к власти музыкальные деятели и коллективы, исполняющие песни, согласующиеся с курсом политического режима и служащие рекламой правящей партии, являются ядром культурной программы страны. На их творчество делается акцент, их музыка исполняется для широких народных масс. Правящая партия использует ангажированных композиторов и певцов для создания и исполнения национальных гимнов, произведений для политических событий и культурных мероприятий всемирного уровня. Таким образом, известная российская оперная певица Анна Нетребко исполнила гимн Олимпиады в Сочи и стала лицом российской команды. Правительство позволяет презентовать страну только тем, кто поддерживает ее политический курс, авторитет не только во внутригосударственном пространстве, но и на международной политической и культурной арене. Стоит заметить, что некоторые известные музыканты, которые напрямую или косвенно пропагандируют те или иные идеологические ценности страны, являются членами правящей партии.

Таким образом, любой политический курс создает свою музыкальную среду, сформировывает ряд музыкальных произведений, с которым он будет ассоциироваться. Каждый политический режим требует определенный мотив, который призван сплотить народные массы и двигать их в определенном направлении. Так как с древности музыка является основным элементом воздействия на психику человека, многие племена использовали ее для единения членов общины, а также для идентификации своего социального пространства. Именно поэтому партия нуждается в музыкальном сопровождении своих действий, идей и акций.

Однако музыка нередко становилась главным инструментарием политических бунтов, шествий и сопротивлений. Достаточно вспомнить студенческие восстания шестидесятых годов прошлого века во Франции, когда молодые люди объявили гражданскую войну окружению действующей партии и, в том числе, самому Шарлю Де Голлю, славившемуся непреклонным суровым характером и твердой политической хваткой. Студенты из университетов считали себя подлинной интеллектуальной элитой страны и требовали улучшения условий их жизни. Над бунтующими толпами звучала рок-н-ролльная музыка с бешеными ритмами и громкими смелыми лозунгами. Этот музыкальный жанр отличается свободным от классических канонов стилем исполнения, в котором ярко выражен дух бунтарства и несогласия со сложившимися идеалами и ценностями мира, страны, общества. Новые рок - н-рольные мелодии формируют отдельную новую общественную формацию, в

которой складываются свои ценности, мировоззрения и отношения между ее членами. Старые идеологические установки более не отвечают требованиям молодых поколений, последние стремятся изменить бытие вокруг себя и вступают в борьбу за лучшее существование. Именно поэтому рок-н-ролл и, впоследствии, рок – музыка становятся некими гимнами революционной молодежи.

Следует заметить, что в случае со студенческой революцией, правящая партия Франции тех времен в большей степени боролась не с митингующими студентами, а с музыкантами, которые исполняли рок-н-ролльные песни по радио, телевидению, тем самым подогревая революционные настроения среди граждан. В 1968 году знаменитый певец Джо Дассен подвергся политическому неодобрению со стороны правящей коалиции из - за революционных мотивов в его репертуаре и был временно отстранен от ротаций и эфиров. Стало быть, наибольшую опасность для генерала Де Голля составляла культурная подоплека всех этих событий, именно в ней президент Пятой Республики усматривал корень разразившихся баталий во всей стране.

О политическом и социальном конфликте в музыке актуально говорить и сейчас. Не так давно на музыкальной арене появился мощный и популярный жанр «рэп». Не многие знают о том, что изначально рэп не имел развлекательной подоплеки и не носил лирический характер. Рэп зародился в бедных кварталах иммигрировавших афроамериканцев и стал своеобразным инструментом борьбы с социальным неравенством представителей негроидной расы. Таким образом, посредством рэпа передавались не только социальные установки и традиции афроамериканцев, но и их оппозиционная настроенность против действующей власти, не толерантно относящейся к иммигрантам. В рэпе принято агрессивно высказываться в сторону политики, образа жизни коренных жителей европейских стран и европейской действительности в целом. В отличие от бунтующих студентов шестидесятых годов, французские арабы в меньшей мере требуют от государства приемлемых условий труда, хорошего финансирования для университетов и прочего, их интересует интеграция собственных ценностей и традиций в жизнь европейского общества, а также участие в политической сфере государства. При помощи музыкального творчества иммигранты пытаются поднять свой авторитет не только в социокультурной плоскости, но и на политической ниве страны. Стоит подчеркнуть, что рэп, как музыкальный жанр, стал популярен не только среди африканских иммигрантов, но и среди разнорасовых подростковых молодежных субкультур.

С середины 80-х до начала 90-х годов, во время перестроечных времен нашей страны, наибольшую популярность приобретает рок, до этого советский рок не носил символического характера, не передавал всех заложенных в него ценностей, так как цензура СССР не допускала классического понимания данного жанра. Роком начинают интересоваться не только подлинные рокеры и металлисты увядающего Советского Союза, но и советская эстрада, которая, впоследствии, переняла стиль и мышление этого музыкального течения. В связи

с постепенным разрушением идеологического строя и либерализацией социально-политического курса страны, рок перестает существовать подпольно и активизирует свои ресурсы – появляется и развивается аксиологический базис рок-музыки, рок-исполнители начинают чувствовать себя свободнее и востребованее. Внедрение именно такого жанра в сознание народных масс способствует увеличению оборотов разрушения старого политического курса и появления нового государства. Рок подогревает интерес и потребность в новой жизни, новых горизонтов и свободы, в корне меняет онтологические представления человека о мире и создает новую формацию, в которой есть место людям, которые обладают постмодернистским мышлением и отказываются от каких-либо авторитетов.

Однако вскоре рок-музыка также претерпевает трансформацию: если рок доперестроечного периода носил протестный характер и объявлял борьбу существующему тоталитарному режиму, то с завершением перестройки он вливается в появляющийся шоу-бизнес и теряет свой бунтарский дух [2. С.135]. Это объясняется тем, что поклонниками и исполнителями рока становятся люди из разных социальных слоев и принадлежащие абсолютно разным политическим взглядам. Также не исключено, что классический рок всего лишь выработал свой ресурс, проявил себя в полной мере во времена трансформации государства и, выполнив свое предназначение, постепенно потерял потребность и популярность. Ведь любое музыкальное течение достигает своего апогея в определенный период и при определенных обстоятельствах, но потом низвергается с пьедестала новыми тенденциями[3. С.177].

Подводя итог сказанному выше, стоит еще раз заметить, что музыка является одним из самых влиятельных факторов в социально – политической жизни нашего общества. С ранних лет жизни музыка дает личности первые знания не только об окружающем нас мире, но и важные социальные представления, которые ложатся в основу развития индивидуального мировоззрения. Музыкальное творчество считается наиболее эффективным методом передачи информации, ценностей и традиций подрастающему поколению. Музыка незаменима в политической сфере: при помощи данного фактора возможно быстрое распространение тех или иных идеологических положений среди народных масс, трансляция политических событий и взаимоотношений государств. Музыкальные жанры заключают в себе особенности тех государств, в которых они зародились. В данном контексте музыку можно назвать коммуникационным компонентом, являющимся неотъемлемой частью повседневного политического и социального диалога.

Библиографический список:

1. Звучащая философия. Сборник материалов конференции. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003.

2. Алексей Козлов. Рок: истоки и развитие. Москва: Мега-Сервис, 1998,

3. Ганич П. Л. Русская мысль о музыке в XVII веке. М.: Мысль, 1989.

◈◈◈
◈

Раздел 5.
ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Фролова С.В., к.филос.н., доцент;
Семенова А.Д., магистрант;
Зинченко Е.М., аспирант
СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

ОКУЛОМОТОРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ВОСПРИЯТИЯ АРХЕТИПИЧЕСКИХ ОБРАЗОВ КУЛЬТУРЫ

Становление человека в истинном смысле происходит через приобщение к традициям и ценностям культуры. Приобщение к духовной коллективности народа способствует гармонизации процесса идентичности в юношеском возрасте [8, с. 71], способствует обретению объективных жизненных смыслов, служит основой построения субъективной картины мира и успешной социальной адаптации.

Наследование культуры связывают с социогенезом, интериоризацией и социализацией, однако до сих пор в этом основополагающем процессе остается огромное множество мало изученных бессознательных явлений, среди которых архетипические представления [10] и значащие переживания [2], вызываемые архетипическими культурными символами. Современные методы науки позволяют не только описывать и интерпретировать скрытые от осознания субъективные стороны значащих переживаний восприятия предметов окружающей социокультурной среды, но и изучать объективные показатели процесса их восприятия.

Целью нашего экспериментального исследования явилось изучение окуломоторных особенностей восприятия архетипических образов культуры различными группами молодых людей в зависимости от уровня социально-психологической адаптации и психологической приверженности своей стране методом регистрации движений глаз – айтрекинга.

Архетипические образы. Большой вклад в анализ архетипической символики и проявлений коллективного бессознательного внес К.Г. Юнг, понимавший под архетипом (archetypus) априори данную возможность представления, которую можно сравнить с незримым образцом кристаллической решетки, определяющей форму и структуру будущего кристалла при кристаллообразовании. Архетип подобен невещественному полю системы осей кристалла, которое распределяет частицы вещества в заданных направлениях, преформируя кристалл в растворе. В психике подобно частицам вещества внешний и внутренний опыт индивида организуется в соответствии с врожденными архетипами – первичными образами памяти народа или всего человечества, содержащимися в коллективном бессознательном [11, s. 27, 28].

Сам К.Г. Юнг не претендовал на первенство введения термина «архетип», отмечая, что это выражение встречается уже у древнегреческих философов.

Представление об архетипах созвучно платоновской идее о существовании идеальных форм – эйдосов (ειδος) [6, с.354].

Архетипы становятся содержанием коллективногого бессознательного, понимаемого как итог всей жизни рода, присущего всем людям и передающегося по наследству, выполняя роль основания, на котором вырастает индивидуальная психика. Действуя как врожденные программы, архетипы определяют не только элементарные поведенческие реакции на постоянно возобновляющиеся на протяжении жизни рода феномены внешнего и внутреннего миров, вроде безусловных рефлексов; но и процессы восприятия, мышления, воображения. Архетипы как могучие внутренние «схемы» являются сильным направляющим импульсом в развитии и поведении человека.

Архетипические образы всегда сопровождают человека, они являются источником мифологии, религии, искусства, превращаясь в ходе обработки в символы, и оказывая воздействие на целые народы и исторические эпохи. Архетипические схемы бессознательно воспроизводятся в мифах, «можно уловить специфическую энергию архетипов, когда мы переживаем то особое волшебство, которое их сопровождает» в сказках [10, с.73].

Поскольку строго научного определения архетипа не существует, говоря о его проявлениях, можно пользоваться только некой «рабочей» дефиницией. А.А. Гостев предлагает понимать архетипы как «многомерные объекты-прообразы» универсальных представлений о мире, содержащиеся в коллективном бессознательном и имеющие всеобщее качество для всех людей; они обладают определенным тематическим содержанием, актуализируемым через многоликие «образ-проекции» на различных уровнях сознания и в различных измерениях человеческого бытия [3, с. 117, 118]. Архетипы являются «ментальной структурой», на основе которой формируются представления об общечеловеческих ролях, типичных переживаниях, способах поведения. Человек является носителем разнообразных архетипов и архетипических сюжетов, проявляющихся в искусстве, культурных символах.

Значение архетипов в жизни отдельной личности, в первую очередь, связано с сохранением ее целостности и здоровья. Поскольку архетипические образы заряжены эмоцией, они приобретают психическую энергию и вызывают существенные динамические последствия. Но наделяются они энергией и приобретают смысл только в том случае, если человеком переживается божественность (нуминозность), сакральность этих образов, то есть их живая связь с настоящим. В противном случае, как замечает К.Г. Юнг, формальное знание о них останется пустым и обесцененным, а их реликтовое содержание вытеснится в бессознательное и рассосредоточится в личностной сфере в виде невроза [10, с. 88, 89].

Другим и уже более глобальным для человека значением архетипа является его способность вызывать комплексы переживаний, вступающих в личностную жизнь и воздействующих на нее как некая программа, как судьба [10, с. 90, 119]. Искусство, творческий процесс, в котором складывается из бессознательного одухотворения архетипа и перевода его на язык

современности, представляет «процесс саморегулирования в жизни наций и эпох», помогая человеку «обрести доступ к глубочайшим источникам жизни» [10, с. 284].

Проблема сохранения значения архетипов в жизни отдельной личности особенно актуальной становится в наше время – эпоху стремительных перемен, доминирования инноваций над традициями, смешения культур и этнической мозаичности. В изменяющемся мире значащее, сакральное переживание архетипических образов, и соответствующее наполнение их смыслом и энергией, необходимых для сохранения целостности и здоровья человека, очень затруднено. Связано это, в частности, с уходом в прошлое такого воспитательного средства как приобщение к народным сказкам, традиционным сюжетно-ролевым играм. Детские народные сказки – воспитательные, волшебные – являются одним из главных хранилищ архетипической информации о мире, о человеческих взаимоотношениях, моральных понятиях добра и зла; они обладают эмоционально-образным языком, понятным душе ребенка и оставляющим глубокий эмоциональный след в содержании его личности.

Образное отражение мира в мифологии и религии имеет национально-культурную специфику. Отсутствие значащих переживаний архетипических образов своего народа (этнокультурно согласованных образов) у современного ребенка часто замещается восприятием образов народных сказок других стран (этнокультурно рассогласованных образов) или авторских сказок, преимущественно, зарубежных писателей, которые содержат описание элементов культуры, традиций, жизни других стран. Такое замещение и отсутствие в раннем возрасте опыта значащих переживаний сказочно-мифологических образов родной культуры впоследствии создает благоприятную ценностно-эмоциональную основу для создания личностью образов своего будущего, встроенных в контекст других культур, и построения эмиграционных намерений.

Архетипы тесно связаны с образами мифологическими – формами отражения объективной реальности и носителями знания, в частности, о сфере духовного. Особую роль в порождении мифа играет эмоциональная сфера. Определенный интерес к мифологическому мышлению со стороны психологической науки отмечает В.А. Кольцова и объясняет это тем, что миф является одновременно и отражением глубинных пластов самосознания народа, и средством познания, интерпретации мира, и социальным регулятором формирования, передачи и сохранения общественных идеалов и норм [4, с. 277-314]. Продуктами мифологического творчества народа, в процессе которого обрабатываются архетипические образы, становятся сказки, легенды, былины. Сказки, создающиеся коллективным воображением, отражают древнейшие мифологические предания народа, верования людей, метафорически изображают природные явления и типичные переживания народа.

Образы мифологического и религиозно-мистического содержания возникают вне объективной субстанциальной реальности и имеют своим

прообразом нечто «внепсихическое». Поэтому изучение этого класса образов сталкивается с гносеологической проблемой природы их прообразов. Переживания образов, связанных с духовно-нравственными и религиозными смыслами, выступают как явления внутреннего мира человека. Как заключает в своих изысканиях по данному вопросу А.А. Гостев, прообразы данной образной феноменологии сводятся к самим переживаниям, что позволяет оставаться в рамках научного изучения [10, с. 333]. Что касается этих особых духовно-нравственных, мифологических, религиозных переживаний, то они имеют в своей основе нечто общее для людей одной культуры, нечто универсальное – архетипическое. С одной стороны, они являются частью феноменологии внутреннего – индивидуального, глубинного мира человека, с другой – частью проявлений духовной культуры общества.

Идея отражения в образной сфере личности «духовной реальности» остается гипотетической, но подкрепляется известным теоретическим положением, согласно которому во внутреннем мире человека выражается и его субъективность, и отражается объект [7], и потенциально может открыться вся реальность, идеально в нем представленная. Представления об отражении в образной форме «духовной реальности» до сих пор остаются спорной областью психологии. Вместе с тем, как подчеркивал П.Н. Шихирев, признание детерминированности уровня объективной реальности духовно-нравственными законами является непростым шагом, но выводящим психологию на новый уровень осмысления проблем [9, с. 58-59].

Окуломоторная активность (ОМА). Глазодвигательная, или окуломоторная, активность рассматривается в современной психологии как активность субъекта восприятия, которая может направляться прошлым, настоящим, представлениями о будущем, намерениями, целями и планами [1, с. 47-48]. Направленность взора человека отражает уникальную позицию наблюдателя, пристрастное чувственное восприятие действительности. В связи с этим регистрация двигательной активности становится методом изучения психических процессов, состояний, деятельности и общения.

Направленность взора обеспечивает необходимое восприятие значимых элементов среды. За каждой устойчивой фиксацией стоит интерес к объекту. Психологическая теория ОМА человека основывается на идее системной организации психических явлений [5] и принципах онтологического подхода к исследованию познавательных процессов. Как отмечают В.А. Барабанщиков и А.В. Жегалло, в число важных детерминант ОМА (наряду с пространственно-временными свойствами окружающей среды) входит и социокультурный опыт наблюдателя [1, с. 52].

Применяемый нами метод регистрации движений глаз для изучения восприятия архетипических образов согласуется с общими методологическими принципами системности и полидетерминизма психических процессов и позволяет изучать взаимосвязи психических, физиологических и социокультурных процессов в целостном акте восприятия и переживания человека.

Сценарий эксперимента и обсуждение результатов. Регистрация движений глаз для изучения восприятия архетипических образов проводилась нами при помощи аппаратно-программного комплекса «EyeLED». В качестве стимульного материала в элементах сценария эксперимента предъявлялись поочередно 10 архетипических сказочно-мифологических этнокультурно согласованных образов (образов русских народных сказок) и 10 этнокультурно рассогласованных сказочно-мифологических образов (образов германских, английских, африканских, японских сказок).

В качестве дополнительных методов исследования выступили структурированное субъективное психологическое интервью, направленное на выявление приверженности своей стране и эмиграционных намерений, а также Фрейбургский личностный опросник (FPI (форма В), адаптированный в 1989 году на факультете психологии ЛГУ А.А. Крыловым и Т.И. Ронгинским) для диагностики состояний и свойств личности, имеющих первостепенное значение для процесса социальной адаптации и регуляции поведения.

Выборку составили 28 юношей и девушек в возрасте от 19 до 23 лет. Психологическое интервью и Фрейбургский личностный опросник позволили выделить среди принявших участие в эксперименте молодых людей, приверженных своей стране и лиц с эмиграционными намерениями, а также испытуемых с высоким и низким уровнем депрессии. В ходе обработки результатов эксперимента выделенные подгруппы испытуемых сравнивались между собой по параметрам ОМА при помощи статистически-математического t-критерия Стьюдента и критерия рангов Манна – Уитни.

Наиболее показательные различия ОМА между выделенными группами испытуемых были обнаружены по параметру Fixation Duration Total (ms) (общая продолжительность фиксации в миллисекундах). Показатели продолжительности фиксации, как отмечает В.А. Барабанщиков, наиболее часто используются в исследованиях [1, с. 98]. Во время фиксаций («межсаккадические интервалы») происходит переработка визуальной информации. Продолжительные фиксации связаны с более сложными уровнями переработки информации. Уменьшение времени фиксации может быть связано с высоким уровнем стресса, сложностями окружающей обстановки, а также с рассматриванием уже знакомых объектов. Длительнее всего рассматриваются высокоинформативные объекты. Наиболее привлекательные объекты характеризуются более длительным временем фиксации. Средние значения Fixation Duration Total (ms) в выделенных подгруппах представлены ниже в таблице.

Таблица. ***Общая продолжительность фиксации (fixation duration total (ms)) архетипических образов в зависимости от характеристик испытуемых и этнокультурной согласованности содержания образов***

№ п/п	Среднее значение fixation duration total (ms))	Индивидуальные и стимульные условия восприятия
1	8368,668	восприятие рассогласованных архетипических образов желающими эмигрировать

2	7807,955	восприятие согласованных архетипических образов желающими эмигрировать
3	7393,40	восприятие рассогласованных архетипических образов высоко депрессивными
4	7011,689	восприятие согласованных архетипических образов высоко депрессивными
5	6849,371	восприятие рассогласованных архетипических образов не желающими эмигрировать
6	6749,64	восприятие согласованных архетипических образов не желающими эмигрировать
7	5901,261	восприятие рассогласованных архетипических образов низко депрессивными
8	5518,786	восприятие согласованных архетипических образов низко депрессивными

Достоверные различия по параметру общей продолжительности фиксации архетипических образов культуры были выявлены между группой молодых людей, приверженных своей стране и группой, желающих эмигрировать; а также между группами с высоким и низким уровнем депрессивности.

Увеличение времени фиксации архетических образов культуры зависит от сформированного у личности намерения эмигрировать и высокого уровня депрессивности; а также связано с этнокультурной рассогласованностью предъявляемого стимульного материала.

Заключение. Данное экспериментальное исследование позволило выявить окуломоторные особенности восприятия архетипических образов культуры в зависимости от уровня социально-психологической адаптации и психологической приверженности своей стране. Окуломоторная активность при восприятии архетипических образов культуры дифференцируется в зависимости от сформированности приверженности субъекта своей стране или намерения эмигрировать; связана с адаптационным потенциалом личности; и обусловлена уровнем этнокультурной согласованности воспринимаемых архетипических образов.

Результаты применения метода регистрации движений глаз для изучения восприятия архетипических образов согласуются с общим методологическим принципом системности психики, служат подтверждением полидетерминированности психических процессов и позволяют констатировать взаимосвязь психических, физиологических и социокультурных процессов в целостном акте восприятия и переживания человеком окружающей его действительности. Использование объективных методов регистрации окуломоторной активности могут способствовать продолжению изучения бессознательных механизмов значащих переживаний архетипических образов и пониманию роли процесса наследования культуры для функционирования психики субъекта.

Библиографический список:

1 Барабанщиков В.А., Жегалло А.В. Айтрекинг: Методы регистрации движений глаз в психологических исследованиях и практике. М.: Когито-Центр, 2014. – 128 с.
2 Бассин Ф. В. "Значащие" переживания и проблема собственно-психологической закономерности // Вопросы психологии. 1972. № 3. С. 105-124.
3 Гостев А.А. Психология вторичного образа. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2007. – 512 с.
4 Кольцова В.А. Теоретико-методологические основы истории психологии. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2004. – 416 с.
5 Ломов Б.Ф. Системность в психологии: Избранные психологические труды / Под ред. В.А. Барабанщикова, Д.Н. Завалишиной, В.А. Пономаренко. М.: Изд-во Московского психолого-социального института; Воронеж: Изд-во НПО «МОДЕК», 2003. – 424 с.
6 Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т.2. / Общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. Пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1993. – 528 с.
7 Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. – СПб.: Питер, 2002. – 720 с.
8 Хотинец В.Ю. Психологические характеристики этнокультурного развития человека // Вопросы психологии. 2001. № 5. С. 60-72.
9 Шихирев П.Н. Эволюция парадигмы в современной социальной психологии: Дисс. в виде научного доклада на соиск. уч. степ. докт. психол. наук..- М.: МГУ, 1993. – 78 с.
10 Юнг К.Г. Архетип и символ / Сост. и вступ. ст. А.М. Руткевича. М.: Ренессанс, 1991. – 304 с.
11 Lexikon Jungscher Grundbegriffe Mit Originaltexten von C.G. Jung / Herausgegeben von Helmut Hark. Walter-Verlag Olten und Freiburg im Breisgau, 1988. – 198 s.

◈

Каргина О.М.
Аспирант МГПИ им. М. Е. Евсевьева (Саранск),
педагог-психолог МОУ «Ялгинская СОШ»

ОСОБЕННОСТИ ИССЛЕДОВАНИЯ КОММУНИКАТИВНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ У СОВРЕМЕННЫХ ПОДРОСТКОВ В ОБЩЕОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ

Актуальность проблемы толерантности связана с тем, что сегодня на первый план выдвигаются ценности и принципы, необходимые для свободного развития личности ребенка. Наиболее активно процесс формирования толерантных представлений происходит в школьной среде. Именно в школе начинает формироваться чувство культурной идентичности человека, а соответственно повышается интерес к вопросам культурной принадлежности.

Решение проблемы межнационального взаимодействия в немалой степени зависит от работников образования, одной из задач которых является

воспитание молодого поколения в духе мира, терпимости, гуманного межнационального общения [2, с. 33].

Изучением проблем толерантности занимались Г. У. Солдатова, А. Г. Асмолов, М. Р. Битянова, С. Бурбига, В. В. Бойко, Э. Риэдрон, И. Вачков, А. Королева, К. Назин, В. Новичков, П. Никольсон, П. В. Степанов, В. В. Шалин, Н. Б. Щеголихина и др.

Толерантность связана с отсутствием негативного отношения к иной культуре, а точнее – с наличием позитивного образа иной культуры при сохранении позитивного восприятия своей собственной. Интолерантность рассматривается как неадекватность группового восприятия и представляет собой преимущественно негативное восприятие иной этнической культуры при сверхпозитивном восприятии собственной [1, с. 10].

В основе развития взаимоотношений в группе лежит потребность в общении, которая сама претерпевает с возрастом глубокие изменения. Она удовлетворяется разными детьми неодинаково. Это обусловлено тем, что для каждого человека в группе возникает своя, неповторимая ситуация общения, своя микросреда. Каждый член группы занимает особое положение и в системе личных, и в системе деловых отношений.

Толерантность имеет важнейшее значение в индивидуально-личностном развитии, в социализации и обучении. Принцип толерантности в образовании определяет возможности личного самообразования, активное усвоение различных способов познавательной деятельности, открытость новым образовательным возможностям. Развитие толерантности в сфере социального воспитания способствует конструктивному разрешению разногласий и противоречий [4, с. 156].

Идея воспитания толерантной личности может быть реализована лишь при условии ее реализации на всех этапах организации учебного процесса. От наиболее общих представлений о толерантности в реальном учебном процессе, ориентированном на складывающиеся у учащихся смысловые образования, надо переходить к формированию толерантных свойств каждого конкретного ребенка с учетом его неповторимой индивидуальности [3, с. 50].

Для изучения уровня коммуникативной толерантности у подростков МОУ «Ялгинской СОШ» мы использовали опросник «Коммуникативной толерантности» В. В. Бойко. В исследование приняло участие 80 испытуемых, учащиеся с 5 по 9 классы. Задачей опросника является выявление сфер взаимодействия личностей, где могут возникнуть те или иные конфликты.

Обработав полученные результаты, мы получили следующие данные: у 60 % испытуемых средняя степень толерантности, у 21 % испытуемого – низкая степень толерантности и у 19 % подростков – высокая степень толерантности.

Ответы учащихся оценивались по следующим сферам:

1.Неприятие или непонимание индивидуальности человека.

2. Использование себя в качестве эталона при оценках других.

3. Категоричность или консерватизм в оценке людей.

4. Неумение скрывать или сглаживать неприятные чувства.
5. Стремление переделать, перевоспитать партнера по общению.
6. Стремление подогнать других участников коммуникации под себя.
7. Неумение прощать другому ошибки.
8. Нетерпимость к дискомфортным состояниям партнера по общению.
9. Неумение приспосабливаться к другим участникам общения.

Большинство ответов испытуемых получено по третьей шкале – 36%, большинство подростков категоричны или консервативны в оценках людей, им не хватает гибкости и широты кругозора, преобладает стереотипность мышления. Четвертую шкалу отметили 25% испытуемых – подростки не умеют скрывать, сглаживать неприятные им чувства к другим людям. Они обычно демонстрирует неуправляемые отрицательные реакции в ответ на некоммуникабельные качества партнера. Так же 8 % ответов дали по пятой и шестой шкале – в данном случае подростки стремятся переделать и изменить по желанию своего собеседника, подогнать его к своему характеру, привычкам, стремятся регламентировать поступки или добиться сходства с собой. На седьмую и восьмую шкалы ответили 6 % подростков – неумение прощать другому ошибки и нетерпимость к дискомфортным состояниям партнера по общению. По первой и девятой шкале ответили 4 % испытуемых, подросткам характерно неприятие или непонимание индивидуальности человека и неумение приспосабливаться к другим участникам общения. По второй шкале – 3% испытуемых, оценивая поведение, образ мыслей или отдельные характеристики людей, подростки рассматривают в качестве эталона самого себя.

Подводя итоги исследования можно говорить, что у подростков МОУ «Ялгинская СОШ» уровень коммуникативной толерантности находится на среднем уровне, у подростков преобладают консервативные взгляды на жизнь, стереотипы и убеждения, которые в дальнейшем могут помешать им в обучении, а так же в коммуникации с другими людьми .

Библиографический список:

1 Асмолов, А. Г. О смыслах понятия «толерантность» / А. Г. Асмолов, Г. У. Солдатова, Л. А. Шайгерова // Век толерантности. Научно–публицистический вестник. – М., МГУ, 2001. – С. 8-18.
2 Асмолов, А. Г. Обречены на толерантность / А. Г. Асмолов // Семья и школа. – 2001. – №11-12. – С. 32-35.
3 Декларация принципов толерантности // Национальный психологический журнал. – 2011. – № 2 (6). – С. 126 -127.
4 Олпорт, Г. Толерантная личность / Г. Олпорт // Национальный психологический журнал № 2 (6), 2011 – С. 155-159.

Евдокимова Е.Г.
К.пед.н., доц. СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СТАНОВЛЕНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ В ПРОЦЕССЕ ОБРАЗОВАНИЯ

В настоящее время, характеризующееся неопределенностью социокультурных норм, особое значение приобретает вопрос о возможности человека самому определять свой жизненный и профессиональный путь, осознавая собственную идентичность.

Идентичность в основном понимается как внутренне равенство с собой, как важнейшая характеристика целостности личности, объединяющая переживание человеком самотождественности со значимыми людьми. Данная характеристика складывается из следующих аспектов.

1. Сформированность образа себя, сложившийся в прошлом и смыкающийся с будущим.

2.Признанность "тождественности и цельности" индивидуума значимыми людьми;

3. Подтверждение восприятия себя опытом межличностного общения посредством обратной связи. Таким образом, понимание своей уникальности, своего места в социальном мире основывается на признании и подтверждении этого факта значимыми людьми, в результате соотнесения себя с ними.

По Э.Эриксону, идентичность человеку не дана, она задана, ее развитие поддается обсуждению не в терминах «формирования», а терминах «достижения» и «становления» [4]. Созвучным является положение отечественной науки о становлении личности как обнаружении, а не как возникновении из небытия (В.И.Слободчиков).

Поскольку самоидентичность в юности складывается на основе отстаивания своего «Я», на основе единения персонального и социального аспектов; возникают два вопроса:1) как обеспечить эту взаимосвязь в условиях образования, и 2) какие возможности имеются у студентов для обнаружения своего место в образовательном пространстве?

В нашем рассмотрении, решение поставленных вопросов раскрывается с позиции антропологического подхода (Б.М.Бим-Бад, В.И Слободчиков и др.), ориентирующего исследователя на особенности развития человека в образовательном процессе, обретении им своей общности, своего места. Особое значение обретает категория возможности применительно к образовательному пространству, которую могут открыть для себя учащиеся.

Категория возможность проявляется в том, что обучающиеся могут быть с другими, но не таким как все; могут выбирать социальные позиции во взаимодействии с преподавателем и другими студентами; что они сами вправе выбирать свой путь профессионального и личностного становления.

В образовательном процессе наряду с элементами педагогической системы, так называемыми « явными» факторами, о наличии определенных возможностей развития личности сигнализируют так же неявные факторы образования. «Неявные», «скрытые» факторы образования рассматривались

педагогами разных направлений (В.А.Сухомлинский, А.Н.Тубельский, И.Д.Фрумин, А. А.Остапенко и др.) .

«Скрытыми» данные факторы названы потому, что они, являясь проявлением многослойности педагогической реальности, могут оказывать косвенное влияние на процесс обучения и организацию деятельности учителей и учащихся в школе

Одним из скрытых факторов являет предметно- пространственная среда образовательного учреждения, включающая персональную среду. «Персонализируя среду, человек ставит свой индивидуальный отпечаток на неё, информирует других, где его место начинается и кончается, а также представляет миру свои ценности и убеждения. Персонализация среды позволяет человеку отличаться от других, она является основой чувства уникальности и идентичности» [2].

Положение о месте человека в образовании нами связывается с представлением о субъективном пространстве (В. С.Мухина), которое, выстраивается в виде предметного мира, образно-знаковых систем, мира природы, социального пространства непосредственных отношений людей.

Данные реальности способствуют образованию внутренних образов, заимствованных из культуры и преобразованных индивидуальной психикой и индивидуальной позицией .

Дополняет представление о субъективном пространстве понятие «субъективной реальности» как «непосредственного само-бытия человека» [3, С.7]. Субъективная реальность обеспечивает персонификацию взаимодействия педагога и обучающихся, что обеспечивает им уверенность и защищенность.

Для каждого человека имеется то сообщество, реальное или виртуальное, современное или исторически далекое, к которому он ощущает свою принадлежность, через которое воспринимает требование времени.

Этими собеседниками выступают как реальные люди, так и литературные и виртуальные персонажи, мнения которых образует для обучающихся «контекст коллективных мнений», поскольку содержит ценностное основание, значимое для обучающихся в принятии решений, создании образа ситуации, определении возможности и значимости собственного самораскрытия.

Организуя обращение обучающихся к значимым собеседникам (реальным и виртуальным) для подтверждения новых смыслов, педагог решает две задачи: с одной стороны, получает информацию о персонах, дающее представление о субъективном пространстве, связанном обучающимися с определенным предметом взаимодействия.

Ценность внутреннего мира личности подтверждается и в том случае, когда педагог поощряет обучающихся привносить в обсуждение собственные ценности, представления.

Воплощение субъективного пространства в образовании связывается нами с понятием культурного пространства, которое создает сам индивид в процессе своего становления (И.М.Гуткина). Для становления культурного пространства необходима возможность выбора человеком из всего

многообразия культуры того, что обусловлено его личностными предпочтениями, близко ему лично. Данное положение находит обоснование в современной характеристике культуры, когда в общечеловеческих ценностях на первый план выдвигается самоценность и достоинство любой личноости,а не только выдающейся.

Тот факт, что самоценность любой личности обретает значение в современной жизни, привносит в понимание природы культурного пространства и его осмысление динамический характер. Личность становится участником конструирования пространства понимания, выступая в роли носителя субкультуры. Данное положение обосновывает необходимость введения возможного выбора студентами собственных предпочтений, интересов в построение содержания образования.

Системность образовательного пространства позволяет выявить в нем несколько подсистем, таких как институциональную, регулятивно-управленческую и информационно-коммуникативную. Обратимся к содержанию системообразующей подсистемы –институциональной, в которой выделяем в свою очередь когнитивный, аксиологический, телеологический и психологический аспекты.

Рассмотрение образовательного пространства в когнитивном аспекте делает акцент на изучении суммарного знания всех субъектов образовательного пространства. Данный аспект образовательного пространства придает ему устойчивость, выступает его стабилизирующей частью.

Рассмотрение образовательного пространства в аксиологическом аспекте обращает внимание исследователей на все многообразие личностных ориентаций, ценностных оснований, определяющих почву для реализации разных стратегий .технологий обучения.

Телеологический аспект рассмотрения образовательного пространства строится на целевых установках его субъектов, обеспечивает связь институциональной подсистемы с регулятивно- управленческой. В непосредственной близости к телеологическому находится психологический аспект изучения образовательного пространства, который объединяет внутренние миры субъектов образовательного пространства.

Становление психологического пространства студентов можно рассматривать через его субъективную модальность, требующую для своего развития возможность найти и освоить свое собственное, персональное место. Через место человека образовательное пространство в виде потенциального пространства раскрывается в виде возможности оставить им свой индивидуальный отпечаток в виде замыслов, действий, отношений и проч.

Каждая из рассмотренных подсистем образовательного пространства имеет свой собственный статус, и в то же время, они тесно взаимосвязаны между собой. В противном случае институциональная система не ведет к тому результату, который ожидается от нее[1].

Модель пространства применительно к образованию переводит педагогическую мысль в семантический план бытия и соединяет информационные возможности образования с саморазвитием личности.

В тот момент, когда человек выстраивает свои отношения с действительностью, он создает собственное пространство. Следует уточнить, что данная связь отнюдь не линейна; она носит вероятностный характер, что обусловлено спецификой осмысления субъективных отношений. Осмысление субъективных отношений в образовательном пространстве происходит на основе интерпретации студентами своего отношения к данной аудитории, к предмету изучения, что не может быть сведено только к выполнению заранее поставленной цели с применением заранее подобранных средств.

Значительную роль в осмыслении субъективных отношений играют указанные нами ранее скрытые факторы .которые поддерживают стремление человека к созданию им своего пространства за счет знаков символического присутствия, реализуемых в педагогическом взаимодействии.

Наличие персонального пространства, «своего места» обеспечивает человеку уверенность и защищенность. На основе того, что знаково-символьная реальность ,имеет свойство соединять разные миры, объединяя предметно-пространственную среду с субкультурой отношений субъектов образования, обеспечивает привнесение в нее дополнительных смыслов. Таким образом, образовательное пространство становится знаково-символической реальностью для каждого, кто ее создает или обживает (по Н.А.Бердяеву).

Обращение к субъективному аспекту образовательного пространства сопряжено с изучением рефлексивной составляющей образования. осуществляется способность человека быть в практическом отношении к условиям своей жизни, а не сливаться с ними.

Рефлексивный характер образовательного пространства реализуется в соразмерности среды субъективному опыту, когда педагог и обучающиеся могут обрести для себя или изменить только то, к чему они проявляют готовность, заинтересованность, опираться на тот смысл, отношения, представления, что сформировались в процессе и результате осмысления.

Библиографический список:

1 Евдокимова Е.Г., Петрова Г.Н. Личность в образовательном пространстве.//Личность в пространстве России. Саратов. изд. СГУ.- 2000.С. с.167-172
2 Остапенко А.А. « Скрытые факторы образования // Школьные технологии – 2005.- №3-С.16-39
3 Слободчиков В.И. Со-бытийная образовательная общность-источник развития и субъект образования. //Ученые записки.2010. Т.3. Сер. Психология. Психология Педагогика. № 2 (10).-С.3-8.
4 Эриксон Э.Идентичность: юность и кризис Пер. с англ.- М.:Флинта,2006.- 342 с.

◈

Арцыбашева К.И.
Магистрант. Уральский федеральный университет
имени первого Президента России Б.Н.Ельцина (Екатеринбург)

АПОЛОГИЯ СТЫДА: АКТУАЛЬНОСТЬ И ЗНАЧЕНИЕ ЭТИЧЕСКОЙ КАТЕГОРИИ ПЕРЕД ВЫЗОВАМИ СОВРЕМЕННОГО МИРА

В языке существует целый ряд понятий, которые ассоциируются с этической сферой человеческого существования. Они выступают как своего рода маркеры: с одной стороны, указывают на частные стороны в определении человека, с другой - фиксируют фундаментальные для него, ценностно-нормативные явления. Именно их можно назвать категориями. Категории выступают в качестве базовых понятий этической теории. Одной из фундаментальных категорий этики является категория «стыда».

Актуальность выбранной темы заключается в современном представлении о стыде как негативном качестве человеческой природы. Сегодня в большей степени принято избегать данное чувство в силу болезненных проявлений, с которыми оно ассоциируется. Подобное забвение стыда ведет к утверждению его антипода – к бесстыдству, предполагающему вседозволенность. Проявления бесстыдства способствуют формированию ложных представлений о должном. В подобном контексте стыд воспринимается как отклонение от «нормы». Но верно ли подобное представление стыда?

Современные философские словари определяют стыд как «чувство, выражающее осознание человеком своего (а также близких и причастных ему людей) несоответствия принятым в данной среде нормам или полагаемым ожиданиям» [1]. В данном случае несоответствие может быть как действительное, так и мнимое. Другими словами, стыд представляет собой результат осуждения: либо внутреннего, со стороны нашего «я», либо внешнего, со стороны «другого».

Поскольку «стыд» является одной из ключевых аксиологических категорий этики, ему присущи три следующие отличительные черты подобных ценностей [2]. Первым признаком «стыда», наряду с другими категориями, является то, что он с необходимостью предполагает соотнесенность с определенным субъектом. Подобные ценности по своей сути являются не абстракциями, но ценностями личности. Личность в подобных условиях предстает как активный субъект, способный к преобразованию мира и себя в нем.

Все аксиологические категории этики также носят обязательный характер**:** их отсутствие или недостаток знаменуют большую или меньшую несостоятельность личности.

Наличие и отсутствие подобных ценностей связано с сознанием заслуги или вины и, соответственно, с наградой или наказанием. Так стыд связан с сознанием несоответствия, что, в свою очередь, приводит к самоосуждению и порицанию.

При этом оказывается необходимым выявить позитивное значение стыда как силы, способствующей утверждению и преобразованию своего носителя.

Во-первых, это связано с активизацией такого механизма внутренней регуляции, как совесть. Во-вторых, подобное чувство есть утверждение способности человека к рефлексии, которая указывает на то, что он не просто биологический организм, но существо принципиально иного порядка. В-третьих, стыд, через сознания несоответствия, способствует ориентации человека в мире, а также адаптации к нему. В стыде также можно выделить человекотворческую функцию, указывающую на позитивные преобразования в силу испытываемого переживания [2].

Таким образом, можно сделать вывод, согласно которому стыд есть феномен, способствующий регуляции и даже гармонизации человеческого бытия. Следовательно, должно быть преодолено представление о стыде как негативном переживании, связанным с уничижением своего носителя. И напротив, необходимо признания стыда как способствующей совершенству силы.

Библиографический список:

1 Этика: энциклопедический словарь. Под ред.: Апресяна Р.Г. и Гусейнова А.А. - М.: Гардарики, 2001, с. 476.
2 Орлов Б.В., Эйнгорн Н.К. Духовные ценности: проблема отчуждения. - Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1993, с. 184.
3 Блюхера А.Ф. Теория воссоединяющего стыда в книге Джона Брейтуэйта «Преступление, стыд и воссоединение» // Проблемы этики. Философско-этический альманах. – М., 2008, с. 64-74.

◈

Соболева О.А.

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ МЕДИЦИНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Тема человека, молодого образования в системе универсума, является традиционной для философии и находится в центре ее внимания. Это отмечал и немецкий ученый XIX века И. Гердер: «Если философия хочет быть полезной людям, она должна сделать человека своей центральной темой» [1, с. 134]. Антропологизм философии, ее приверженность познанию философии, есть ее естественное и неизменное состояние. В рамках антропологии как метода научного изучения человечества, его происхождения, развития, особую роль играет медицинская антропология, которая определяет место человека в царстве живых существ и изучает его телесную организацию [2, с. 286].

Ученые неоднозначно подходят к определению понятия «медицинская антропология». О. Шварц говорил, что медицинская антропология – это «подход к человеку и его болезненному состоянию как к целостной личности»; В. Дерр – что это «исследование собственно человеческого в болезни» [3, с. 382]. Немецкий психолог и психиатр Эрнст Кречмер создал учение о соотношении психических свойств человека с конституцией его организма. Он поставил проблему связи между соматическим строением и психическим складом личности.

Медицинская антропология, как современная система знаний, представляет собой научную дисциплину о медицинских структурах, существовавших и существующих в обществе, о традициях врачевания и их формах, о вариантах сохранения здоровья человеком в культурном контексте медицинских практик, о разнообразных социокультурных аспектах создания медицинских знаний [4, с. 3-5].

Исследуя современную естественно-научную антропологию, историк медицины Х. Шиппергес определил ее основные функции: восполнение пробелов медицинской практики и создание теории объективной медицины; представление научной картины мира; разработка основ общей медицины как медицинского учения о сущности болезни.

Медицинская антропология, являясь новым направлением социально антропологических знаний, сформировала вокруг себя круг традиционно дискутируемых проблем. В качестве ее предмета исследования выступает качество жизни человека как характеристика существования человека на основе его субъективного восприятия (по определению министр здравоохранения РФ академик РАМН Ю.Л. Шевченко) [3, с. 403].

Развитие медицинской антропологии в настоящий момент сводится к поиску и выявлению новых подходов к характеристике основных медицинских терминов. Проблема заключается в том, что представление о понятиях: здоровье, лечение, болезнь, лекарство, не тождественны для врачей провинциальных больниц и крупных больничных комплексов, для медиков с высшим образованием и представителей индейского врачевания. Таким образом, терминология медицинской антропологии еще находится в стадии разработки [5, с. 76].

Научно-технический прогресс привел к революции в области молекулярной биологии, которая решает фундаментальные проблемы антропологического характера. Так, глобальное значение для медицинской антропологии имеют вопросы насилия и социального страдания, которые оказывают физическое и психологическое воздействие на человек.

Одной из глобальных проблем современной философской и биомедицинской антропологии является клонирование. Согласно решению ВОЗ (1997), использование клонирования для размножения человеческих индивидов является этически неприемлемым и противоречит человеческой морали [6, с. 170].

Медицинская антропология в своих естественно-научных исследованиях ведет разработку общей теории информации. Это развитие основано на том, что любая клетка несет в себе информацию (генофонд), которая «закручена» строгие динамические функции. На процессе «раскручивания» этой модели основано клонирование с помощью генной инженерии.

С точки зрения философии медицинской антропологии, человек представляет собой сложноорганизованную систему, универсум. Современная классическая (традиционная) медицина не способна воздействовать на всю его систему, и, поэтому, избавление человека от недугов невозможно [6, с. 178]. В

связи с этим в настоящее время в медицинской антропологии все большее признание и применение получает синергетика — теория самоорганизации сложных систем, представляющая собой не только новое видение мира, но и новый тип детерминационного воздействия человека на окружающую среду. Так, неблагоприятное состояние человека (депрессия, несчастье, отчаяние) может вызвать подавление иммунной системы, повышение опасности инфаркта; положительное состояние (любовь, счастье, спокойствие) способно укрепить иммунную систему, избавить от головной боли.

Таким образом, назначение медицинской антропологии в аспекте философии состоит в осмыслении и созидании сущности бытия человека в рамках медицинских понятий, в предупреждении и устранении возможных глобальных проблем, которые ставят, в силу своей мощности, под сомнение дальнейшее существование человечества как вида.

Библиографический список:

1 Горбачев, В.Г. Основы философии. – Брянск: Курсив, 2008. – 340 с.
2 Краткая философская энциклопедия. – М.: Прогресс, 1994. – 576 с.
3 Шевченко, Ю.Л. Философия медицины. – М.: Гэотар-мед, 2004. – 480 с.
4 Ковешников, В. Г., Никитюк, Б. А. Медицинская антропология. – Киев: Здоровье, 1992. – 200 с.
5 Михель, Д.В. Социальная антропология медицинских систем: медицинская антропология: учеб. пособ. для студ. — Саратов: Новый Проект, 2010. — 80 с.
6 Доля, О.В. Взаимосвязь естественно-научной медицинской и философской антропологии в творчестве Н. И. Пирогова // Философия и общество, 2009, № 4, 169 - 182 с.

Раздел 6.
ИНТОЛЕРАНТНОСТЬ, КСЕНОФОБИЯ, ЭКСТРЕМИЗМ: К ПРОБЛЕМЕ ГАРМОНИЗАЦИИ МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Дорошин И.А.
Руководитель отдела по работе с национальными и религиозными объединениями Комитета общественных связей и национальной политики Саратовской области, к.филос.н., доцент СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

ГАРМОНИЗАЦИЯ ЭТНО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В РАМКАХ РЕАЛИЗАЦИИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ В САРАТОВСКОЙ ОБЛАСТИ: РИСКИ, ОСОБЕННОСТИ, ПЕРСПЕКТИВЫ

Могущество идей как таковых можно продолжать оспаривать, считая, что гуманитарии по большому счету занимаются объектами эфемерными в сравнении с «медиками», «физиками», «аграриями» и тому подобной серьезной публикой. Но экстремистская деятельность строится, в конечном счете, на идеях. Как бы мы ни пытались дать «материалистическое обоснование» региональным интересам преступных группировок, это не имеет никакого отношения к привлечению сторонников в глобальных сетях. Террористические группировки вообще воспроизводят себя за счет идей, как кошмарные одуванчики распыляя свои ядовитые семена в белом и пушистом ореоле.

Федеральный закон от 25 июля 2002 г. N 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности» определяет экстремизм не только как насильственное изменение основ конституционного строя и нарушение целостности Российской Федерации, но и как публичное оправдание терроризма, возбуждение социальной, расовой, национальной или религиозной розни, пропаганду исключительности, превосходства либо неполноценности человека по признаку его социальной, расовой, национальной, религиозной или языковой принадлежности или отношения к религии, а также имеет ряд других признаков, носящих идеологический характер антигосударственной направленности. Федеральный закон от 6 марта 2006 г. N 35-ФЗ «О противодействии терроризму» определяет терроризм как идеологию насилия и практику воздействия на принятие решения органами государственной власти, органами местного самоуправления или международными организациями, связанные с устрашением населения и (или) иными формами противоправных насильственных действий.

Таким образом, если исходить от обратного - необходима «идея (или идеи, приемлемая для его большинства» [1, с. 121]. Она же «несет в себе ответ на вопрос о сущности своего народа, нации, ее месте, роли и задачах в мировой истории и идеальных формах ее существования» [2]. Разрешение проблемы «номер один» для регионов – этноконфессиональной напряженности – означает ликвидацию угрозы целостности, о чем прямо говорит «Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации на период до

2025 года» [3]. Но на данный момент необходима выработка концепции профилактики рисков этноконфессиональной напряженности, которая поможет перейти от «пожарной» работы с протестными общностями к представлениям о единстве нации. Глобализационные процессы разрушают и конфигурацию угроз, и связанную с ней идеологию, религиозную и национальную идентичность, девальвируют место и роль религии в жизни общества, казалось бы, защищая ее. Это важная особенность протестных действий (помимо схемы распространения информации) – «защищая – разрушаем».

Центр тяжести рискогенных процессов давно смещен в область этноконфессиональных отношений. Основной способ противоборства – «раскачивание» за счет национального вопроса, с использованием религиозного фактора. В мире нарастающей нестабильности, как новой рискогенной реальности [4], стремительно разрушаются традиционные идентичности и системы ценностей, формируется однородное информационное пространство. Но профили риска необходимо постоянно пересматривать, как говорил Э. Гидденс [5, с. 9]. В этом мире идеи описывают, по большому счету, стимул-реактивные «пары», но… конечно в романтическом виде. Впрочем, красота и романтика описания, подачи также является частью стимул-реактивной схемы социальной реальности. Она также способна вызвать «отравление» все той же эстетикой процесса, которая так часто сопровождает фундаменталистские возрождения. Добавим сюда «аллергические» реакции на подобную идеализацию фундаменталистской социальности, последующие перекрестные аллергические реакции, и мы получим сложнейшую картину рискогенной реальности.

При этом всякий разговор о конфликтности ситуации считается попыткой раскачивать «лодку». Допустимая дискурсивная формулировка предполагает существование этноконфессиональной напряженности, которая канализируется в большинстве случаев по направлению осложнения этноконфессиональной обстановки – по принципу «виноваты чужие». С другой стороны разговор в терминах «напряженность/риск» выглядит продуктивнее, нежели «конфликт/опасность».

Критериями напряженности становятся следующие: выработка социальных ограничений (привычные «социальные правила приостанавливаются в пределах движения») [6], специальное обучение и ритуалы, цель которых - создать расширенное толкование социальной драмы, навязать ограничения обществу. Но, пожалуй, под описание подпадает любая религиозная общность.

Напряженность создается фундаменталистски настроенными группами, важными критериями деятельности которых являются интенсивность и существование в виде меньшинства. Интересно, что в христианской традиции даже монашескими уставами (и это при существовании особой категории подвига) – оценивалась довольно критически интенсификация труда и молитвы, поскольку основана она часто на тщеславии. Что касается «меньшинства», то стоит отметить некоторую очарованность мира информационных практик

подобной терминологией, в нашем случае речь идет только о том, что некоторые группы принципиально выстраиваются на противостоянии большинству, вне всякого желания защищать интересы окружающих людей, тем более представлять. Пытаясь стать противовесом, подобные группы, конечно, стремятся к взаимодействию. Но, как в дилемме «заключенного» - знаменитой проблемой в теории игр – участники, действуя строго рационально, отказываются от сотрудничества друг с другом, даже если это в их интересах. Похожий алгоритм мы видим и в поведении фундаменталистски настроенных социальных «игроков», действующих абсолютно рационально и потому - неверно. Где-то здесь и зарождается социальная напряженность – в неспособности как «включиться» в интересы и служение большинства, так и в сотрудничество с подобными. При высочайшем уровне организации – военизированные группы боевиков-фундаменталистов, на примере сирийских событий показали неспособность - по большому счету - сотрудничать. Складывающуюся структуру иногда называют квазигосударством, но, думается, термин не отражает сущность происходящих антигосударственных трансформаций. Интересно, что складывающееся антигосударственные образования необходимо демонстрируют черты государства, поскольку должны взять на себя функции государства.

Как правило, важнейшими признаками напряженности, определяющими величину фрагментарности, определяются – этничность и религиозность. По крайней мере, именно так поступает А. Лейпхарт в работе «Демократия в многосоставных обществах». Им использованы следующие количественно проверяемые показатели - индекс фрагментации по этническому и религиозному признакам. Дополняя указанные автором признаки, следует отметить, что существует еще один интересный признак - «этноконфессиональность». Несмотря на то, что он, казалось – состоит из двух признаков Лейпхарта, на практике им обозначается третья особенность явления - сплав этнических, «национальных» и религиозных идей. При этом - в противовес и конкретным этническим традициям, и конкретным религиозным, поскольку указанный «сплав» появился не для распространения идей и традиций, а противостояния в целях защиты. Определенным выходом из круга этноконфессионализма является индивидуализм в социальном действии. Но в случае религиозных общностей – это путь к протестантизму, салафизму и иным формам религиозного индивидуализма. Это решение, которое рождается снизу тогда, когда в рамках традиции не находятся силы для противостояния фрагментации.

Решение проблемы «сверху» предполагает, прежде всего, уход от тактических решений и выработку стратегии. По сути дела, стратегия государственной национальной политики в Российской Федерации написана. Но ее реализация предполагает подходы, а как показала практика – видение регионов оказалось различным. Так или иначе, в основе подхода лежит базовая концепция, для Саратовской области продуктивным оказался подход,

основанный на единстве работы над межнациональными отношениями и единством нации на основе общего подвига в Великой Отечественной Войне.

Подход коррелирует с федеральной целевой программой «Укрепление единства нации и этнокультурное развитие народов России», где идея этнокультурного богатства соединена с идеей единства нации. Работа над межнациональными отношениями на территории области реализуется на основе событийного туризма («Национальная деревня народов Саратовской области», историческая реконструкция Увека и т.д.) Думается, событийный туризм может нести и важную составляющую религиозной социализации. Воспроизведение исторических форм культуры, особенно «концентрированной», праздничной – важнейший инструмент профилактики этноконфессиональной напряженности и эффективного использования национально-культурных особенностей в стратегии развития региона. По словам Д.С. Лихачева: «….дети и молодые люди особенно любят обычаи, традиционные празднества. Ибо они осваивают мир, осваивают его в традиции, в истории» [7]. Праздник – это концентрированная культура народа, мост от одного народа к другому.

Могущественным основанием идейного единства нации на данный момент является общая история Великой Отечественной Войны. Это целое направление работы и, что бы ни говорили – вполне совместимое с конфессиональными проектами. Но, пока проекты, как правило не предполагают освещения вклада религиозных организаций в Победу, хотя подобные материалы украшают страницы конфессиональных изданий. автобусного тура «Дорогами войны. Дорогами побед», заявленный комитетом общественных связей и национальной политики Саратовской области и Саратовской региональной общественной организацией «Фонд Книги Памяти» в ноябре 2014 года единогласным решением всех членов конкурсной комиссии получил Гран-при Всероссийской туристской премии «Маршрут года» (г. Воронеж) в номинации «Лучший военно-исторический маршрут». Конечно, необходимо видеть внутреннее единство проектов событийного туризма и памяти Победы. Их объединение дает реальную идейную основу для создания пространства понимания. Другими словами, помимо общей истории происхождения, единство народов региона подкреплено важнейшей объединяющей идеей, которая может быть трансформирована в национальную идею России - история Победы. Главный символ Парка Победы г. Саратова – памятник «Журавли» – это образ, взятый из стихов Расула Гамзатова, сегодня прочитывается и как образ национального единства, и межнационального согласия.

Регион является одним из самых многонациональных субъектов Российской Федерации. По словам Президента России В.В. Путина на заседании Совета по межнациональным отношениям: «В нём, в этом многообразии, безусловно, сила, преимущество нашей страны, которая веками впитывала разные традиции, культуры, разные этносы» [8]. Но противоречия между гражданской национальной идентичностью и собственно этнической

идентичностью приводят население к фиксированию проблем межэтнических отношений. Но помимо фиксации проблем – национальное «самочувствие» зависит от позиции власти, от реализуемого ею подхода. Как говорит министр культуры России В. Мединский, «…официально отвергнутые самой Европой подходы - не мытьём так катаньем навязываются нам через либеральную прессу. Мы считаем, что в России не нужно толерантно терпеть своего соседа, изолировавшегося в обособленном квартале» [9]. Таким образом можно обозначить перспективу работы в направлении выработки альтернативы мультикультуралистскому подходу.

Публикация выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 14-33-01216.

Библиографический список:

1 Маркин, В.В. Формирование Российской идентичности как фактор противодействия идеологии экстремизма и терроризма: региональный аспект // Власть. № 6. – 2014. – С. 121.
2 Горшков, М.К. Модернизационный потенциал идентичности // Россия реформирующаяся. Вып. 12. Ежегодник (отв. ред. М.К. Горшков). М.: Новый Хронограф. 2013.
3 Стратегия государственной национальной политики РФ (Указ Президента РФ от 19.12. 2012 г. № 1666).
4 Устьянцев, В.Б., Данилов, С.А. VI Российские Аскинские чтения «Ценности, риски, коммуникации в изменяющемся мире» // http://www.socionauki.ru/journal. Обращение к ресурсу: 08.10.2014.
5 Гидденс, Э. Указ. соч. - С. 9.
6 Beeman, W.O. Fighting the Good Fight: Fundamentalism and Religious Revival // Anthropology for the Real World. In J. MacClancy, ed.Chicago: University of Chicago Press, 2001.
7 Лихачев, Д.С. Письма о добром. М.: Азбука, 2013. Письмо 27.
8 Стенографический отчёт о заседании Совета по межнациональным отношениям. URL: http://state.kremlin.ru/news/46144/print (дата обращения: 17.10.2014).
9 Мединский, В.Р. Россия делает ставку на дружбу, а не на обособление народов. URL: http://ria.ru/society/20140703/1014613908.html (дата обращения: 21.10.2014).

◈

Епифанова Г.В.
К.филос.н., доцент СГТУ имени Гагарина Ю.А. (Саратов)

ГРАЖДАНСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: РУССКИЙ – РОССИЯНИН

Радикальные изменения российского общества рубежа XX —XXI вв., связанные с распадом Советского Союза, привели к дефициту общественной солидарности и стали причиной общественного отчуждения и апатии. Переход в новое десятилетие XXI века стал действительно новым этапом, когда основные проблемы экономического, политического характера были разрешены, и стало возможным укрепление коллективной идентичности, для

развития которой необходимо сохранение исторической памяти, ощущение преемственности поколений, знание о том, что все народы, живущие на территории современной России внесли свой вклад в ее историческое развитие.

Трансформация гражданской идентичности происходит в результате появления более масштабных систем и включения в них государств, например понятий «мировое сообщество», «цивилизация», «экономическая зона»). А так же новых форм идентичности, например, виртуальная. Гражданская идентичность тесно связана с необходимостью в установлении связей с другими людьми и включает в себя не только понимание индивидом своей принадлежности к гражданской общности, но и восприятие значимости членства, представление о принципах и основах данного объединения, принятие поведенческой модели гражданина, осознание целей и мотивов деятельности, представление о характере взаимоотношений граждан между собой, граждан и государства. Понятие «Гражданская идентичность» указывает на отождествление индивида с обществом во всех его типических социокультурных измерениях (язык, ментальность, картины мира, ценности, нормы поведения). Проблема формирования гражданской идентичности в молодежной среде, развитие активного поколения является приоритетной государственной задачей, озвученной В.В.Путиным формулой: «сначала россиянин, а потом уже представитель какого-то этноса, без всякого принижения значения вот этой культурной самобытности каждого народа, каждой национальности». В России Гражданская идентичность конечно должна признаваться на основе русской идентичности, но при этом не отменять ее. Россиянин и русский не должны превращаться в синонимы. Подобное использование понятий может привести к тому, что будут татары, чуваши, белорусы, лезгины, а русские исчезнут, так как превратятся в русских-россиян. Эта опасность есть и ее необходимо учитывать в формировании гражданской идентичности. Разделять понятия русский, русский мир (как этническое и цивилизационное поле) и россиян как граждан (как политических субъектов). Этот путь необходимо для себя определить самостоятельно, не подражая в слепую Западу. Именно из модели государства-цивилизации вытекают особенности нашего государственного устройства. Формирование гражданской идентичности возможно, но на основе общих ценностей, патриотического сознания, гражданской ответственности и солидарности, уважения к закону, сопричастности к судьбе Родины без потери связи со своими этническими, религиозными корнями – необходимое условие сохранения единства страны.

Улаханова А.К.
Магистрант. Иркутский государственный университет (Иркутск)

РОССИЙСКАЯ ПРОПАГАНДА 2014 ГОДА В ЗАРУБЕЖНЫХ СМИ

Прошедший 2014 год стал поворотным в информационной сфере зарубежных стран. Политический кризис на Украине сопровождался активными информационными атаками между Россией и Украиной, пропаганда

распространялась также на восточноевропейские страны. Российская пропаганда следовала новой концепции, которую начинают анализировать в западных странах. ЕС ещё не сформировали план ответных действий, пока делая упор на научные исследования информационных атак. На данный момент европейские издания все чаще поднимают вопрос о российской пропаганде и противодействии ей.

В рамках данного исследования мы рассмотрели публикации европейских СМИ в период с февраля по апрель 2015 года. Целью нашего исследования стало определение отношения зарубежных СМИ к современным информационным кампаниям. Мы рассмотрели переводы материалов, опубликованных на ресурсе «inoСМИ.ru» и на русскоязычных сайтах зарубежных СМИ. Всего в ходе исследования было проанализировано 50 аналитических статей изданий Аргентины, Великобритании, США, Польши, Чехии, Литвы, Латвии, Швеции, Швецарии, Японии, Китая, Германии, Франции, Канады, Украины. В течение исследования статей мы использовали сравнительный метод и метод контент-анализа.

Цель исследования: охарактеризовать отношение зарубежных СМИ к информационным кампаниям 2014 года. Задачи исследования таковы: 1) выявить определение информационных атак 2014 года зарубежных журналистов; 2) проанализировать 50 аналитических материалов на тему российской пропаганды и информационных атак; 3) обозначить предлагаемые изданиями меры противодействия информационным атакам.

Для правильной оценки изученных материалов следует дать дефиницию термина «информационная война» - это «воздействие на гражданское население и (или) военнослужащих другого государства путём распространения определённой информации» (А.В. Манойло) [2].

Сам термин наиболее популярным остаётся на Украине. Информационная война, по мнению журналистов, ведётся Россией, в основном, против Украины, так как в отношении других стран используется термин «пропаганда». В зарубежных СМИ, рассмотренных в исследовании, редко используется термин «информационная война». Журналисты предпочитают употреблять в материалах «информационные атаки», «психологическая война», «направленная пропаганда» и т.п.

Популярным среди европейских СМИ становится термин «гибридная война» - «сплав открытой и тайной военной мощи, комбинацию провокаций и диверсий в сочетании с отрицанием собственной причастности, что значительно затрудняет полноценный ответ на них» (Дж. Маркус, обозреватель BBC по дип. вопросам) [5].

Шведские СМИ используют термин «дезинформационные кампании», применяющиеся российской стороной. Цели таких кампаний: защита собственной деятельности, отвлечение внимания от неё, ослабление чужой деятельности с помощью привнесения сомнений и путаницы. Дезинформационный материал строится из части правдивой информации,

которой придаётся необходимый ракурс, что заставляет реципиента сомневаться в любой получаемой информации от СМИ и властных структур [31].

Западные страны сегодня опасаются применения подобной тактики и в отношении них, вследствие чего начали научное исследование новой информационной концепции и подготовку к противодействию ей. Это подтверждает шведский ресурс «Sverigesradio» [35].

Новаторство информационных компаний 2014 года, как считает британская «The Guardian», заключается в том, что информационная война перестала быть частью военных действий и стала самоценным явлением, вышла на основную арену действий [10]. Постмодернистскими информационные атаки России называет британская «The Economist». Издание считает, что для противодействия необходимо развивать новаторское мышление [11].

Немецкое издание «Die Welt» называет В.В. Путина сверхсовременным политиком, а его информационные кампании – новой, постмодернистской концепцией информационной войны. В немецких СМИ отсутствует острая критика российской внешней политики, тон публикаций аналитический, негативный по отношению к России. По мнению издания, Россия побеждает в информационной войне против Запада [48].

В основном, российская пропаганда, по мнению западных стран, ведётся через международный телеканал «RT», а также приложения к газетам, включая «New York Times» и «Daily Telegraph». Кроме того, на интернет-площадках для дискуссий и социальных сетях работают «прокремлёвские тролли». Целью российской пропаганды, по мнению европейских журналистов, является распространение пророссийской позиции среди русскоязычного населения восточноевропейских стран [11; 51; 52].

Так, Чехия, Швеция и Польша обеспокоены пропагандистскими атаками, хотя признают, что основной их целью не являются [10; 13; 22]. Латвия, Литва, Швейцария и Эстония считают, что в их странах уже ведётся гибридная война [19; 45; 46; 50]. Чехия, Швеция, Латвия и Литва жёстко критикуют внешнюю политику российской власти и активно проводят антироссийскую пропаганду среди населения своих стран [7; 10; 28; 30]. Франция также обеспокоена русофильскими настроениями внутри страны и действиями России по увеличению их популярности, например, созданием в Париже российского Института Демократии и Сотрудничества [20]. Американские СМИ на данный момент предпочитают давать интервью с лидерами восточноевропейских стран, опасающихся информационной войны с Россией, и обзоры на политическую ситуацию этих стран[19; 34; 36; 39].

В качестве противодействия западные страны активно ведут контрпропаганду. По мнениям украинских авторов, российская пропаганда 2014 года действовала по пропагандистской модели Геббельса [28]. СМИ Швеции сравнивают путинский режим с исламистскими, а политический режим России называют тоталитарным и агрессивным [35]. Издания Чехии - авторитарным [13]. Английские журналисты признают наличие контрпропаганды против

России [16; 26], а журналист «The Guardian» критикует развернувшуюся в европейских СМИ антироссийскую пропаганду, указывая на ограничение свободы слова [11]. Судя по журналистским материалам, Великобритания тщательно изучает политические настроения в России и предполагает целью контрпропаганды снижение популярности путинского режима среди россиян [12; 16; 43].

Критика, в основном, нацелена на политику В.В. Путина, а не на страну в целом. Так, в материалах журналисты указывают на опасность агентов путинского режима, пророссийских сил и российских пропагандистов, и редко используется слова «Россия» или «российский» в качестве обобщения властных структур и страны в целом. Украинское издание «Новое время страны» в статье «Польский диссидент рассказал, чем опыт его родины может быть полезен Украине» 28 марта пишет, что без В.В. Путина Россия могла бы вернуть дружеские отношения с Западом [33].

Английские, чешские и литовские СМИ хотят в качестве исключения отойти от демократических ценностей и воспользоваться жёсткими мерами, то есть ограничить свободу слова в Европе. В число этих мер входит создание собственных русскоязычных СМИ, контроль интернет-пространства через провайдеров, отзыв лицензии на вещание у российских СМИ на территории Европы, проведение контрпропаганды [13; 19; 26].

В мировой журналистике существуют и позитивные по отношению России мнения. Например, в китайских СМИ оценка, в основном, позитивная. Китайское издание «Газета Хуаньцю шибао» считает, что США ведёт информационную и психологическую войну против России [8].

Японские СМИ разделились: «JB Press» считает, что Россия ведёт не столь жесткую информационную кампанию, как США, что возражения России игнорируются или называются сфабрикованной пропагандой [41], а «Asahi Shimbun» говорит о российской пропаганде внутри самой России [25]. «Sankei Shimbun» пишет, что Запад вынудил Японию ввести антироссийские санкции [17].

Пророссийских позиций придерживается канадское издание «CFP», которое назвало Россию единственной страной, которая не предала Чехословакию во Второй Мировой войне [24]. Сербское издание «Фонд стратешке културе» также поддерживает пророссийскую позицию [9]. Аргентинское издание «Pagina12» придерживается нейтральной позиции наблюдателя, анализирует явление гибридной войны и дает ей такое определение: «асимметричная война» с использованием минимального военного потенциала ради достижения определенной цели, и здесь, наверное, больше подходит термин «партизанской войны» [40].

Таким образом, зарубежные СМИ на данный момент находятся на стадии формирования мер противодействия российской пропаганде, которая стал неожиданностью для западных стран. Оригинальный подход к информационным атакам и высокий профессионализм исполнения пропагандистских кампаний российской стороны признают СМИ

Великобритании, Чехии и Германии. Для западных стран «информационная война» России ведётся с Украиной, а на остальные европейские страны проводится направленная пророссийская пропаганда.

Библиографический список:

1 Крысько, В.Г. Словарь-справочник по социальной психологии / В.Г. Крысько. – Санкт-Петербург: Питер, 2003. – С. 230.
2 Манойло, А.В., Информационно-психологическая война: факторы, определяющие формат современного вооруженного конфликта. — Киев: Материалы V Международной научно-практической конференции «Информационные технологии и безопасность», вып. №8, 2005 г. - С. 73-80.
3 Азиатский поворот России [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/economic/20150407/227353539.html (дата обращения 08.04.2015)
4 Арабские СМИ: возможность налаживания отношений России с Западом сведена на нет [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/overview/20150320/226977851.html (дата обращения 08.04.2015)
5 Маркус Дж., Гибридная война Путина - головная боль НАТО [Электронный ресурс] - URL: http://www.bbc.co.uk/russian/international/2014/12/141106_nato_russian_strategy (дата обращения 08.04.2015)
6 Британия угрожает раскрыть финансовые секреты Путина [Электронный ресурс] - URL: http://www.thetimes.co.uk/tto/news/uk/defence/article4378525.ece (дата обращения: 8.04.2015)
7 Выдумки о пророссийских настроениях в Чехии [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/world/20150415/227513156.html (дата обращения: 8.04.2015)
8 Высокопарные речи США о крахе России являются психологической войной [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/usa/20150327/227151978.html (дата обращения: 8.04.2015)
9 Год перемен в области информационных войн [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/world/20150213/226258241.html (дата обращения: 8.04.2015)
10 Демонизация России — это путь к войне [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.info/demonizatsiya-rossii--eto-put-k-voyne.html (дата обращения: 8.04.2015)
11 Журналисты, к оружию! [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/world/20150321/227014214.html (дата обращения: 8.04.2015)
12 Как противостоять российской пропаганде [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/world/20150321/226998135.html (дата обращения: 8.04.2015)
13 Когда «скрепы» жмут [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/sngbaltia/20150402/227266565.html (дата обращения: 8.04.2015)

14 Контрпропаганда неэффективна против кремлевских СМИ [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/sngbaltia/20150520/228134300.html (дата обращения: 8.04.2015)
15 Кремлевские зазеркальные войны [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/russia/20150412/227437174.html (дата обращения: 8.04.2015)
16 Кто угрожает миру? [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/world/20141231/225283517.html (дата обращения: 8.04.2015)
17 Латинская Америка поддерживает мирный план Путина [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/overview/20140908/222853844.html (дата обращения: 8.04.2015)
18 Литва требует жёстких мер против России [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/sngbaltia/20150320/226983472.html (дата обращения: 8.04.2015)
19 Матрешки путинской пропаганды во Франции [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.info/matreshki-putinskoy-propagandy-vo-frantsii.html (дата обращения: 8.04.2015)
20 Между Бисмарком и Гитлером [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/sngbaltia/20150401/227221401.html (дата обращения: 8.04.2015)
21 Многоступенчатая война [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/world/20150408/227365534.html (дата обращения: 8.04.2015)
22 На кого рассчитывает Москва на польских выборах? [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/world/20150325/227099135.html (дата обращения: 8.04.2015)
23 Напоминание. Немецкая военная пропаганда и коллаборационизм [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/europe/20150413/227462284.html (дата обращения: 8.04.2015)
24 Настоящий Путин : реформы серого кардинала [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/politic/20150413/227476485.html (дата обращения: 8.04.2015)
25 НАТО в поисках оружия против информационной войны России [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/ukraine/20141208/224797143.html (дата обращения: 8.04.2015)
26 Неоколониальный проект Путина [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/world/20150319/226951296.html (дата обращения: 8.04.2015)
27 Об антироссийском стереотипе пропаганды Геббельса [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/world/20150321/226938857.html (дата обращения: 8.04.2015)
28 Облава на польскую историю [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/world/20150324/227064333.html (дата обращения: 8.04.2015)
29 Огненная стена против империи лжи [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/sngbaltia/20150413/227445688.html (дата обращения: 8.04.2015)

30 Одинокий боец пропагандистской войны - блогер Карл Бергвист [Электронный ресурс] - URL: http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=2103&artikel=6107392 (дата обращения: 8.04.2015)
31 Осторожно: российские хакеры [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/world/20150414/227504632.html (дата обращения: 8.04.2015)
32 Польский диссидент рассказал, чем его опыт может быть полезен Украине [Электронный ресурс] - URL: http://nv.ua/publications/polskiy-dissident-rasskazal-chem-opyt-ego-rodiny-mozhet-byt-polezen-ukraine-40932.html (дата обращения: 8.04.2015)
33 Польский генерал: Россия пытается начать в нашей стране гибридную войну [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/world/20150326/227117254.html (дата обращения: 8.04.2015)
34 Психологическая оборона Швеции — готовность к новым угрозам? [Электронный ресурс] - URL: http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=2103&artikel=6087463 (дата обращения: 8.04.2015)
35 Противодействие путинской информационной войне [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/russia/20150417/227578739.html (дата обращения: 8.04.2015)
36 Путин думает, что он спаситель России [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/politic/20150327/227149816.html (дата обращения: 8.04.2015)
37 Российская пропаганда идет в наступление [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/world/20150414/227485525.html (дата обращения: 8.04.2015)
38 Российские военные попросили меня опубликовать их пропаганду [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/world/20150324/227083990.html (дата обращения: 8.04.2015)
39 Россия и Запад: гибридная война [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/world/20141217/224978472.html (дата обращения: 8.04.2015)
40 Россия отчаянно полагается на Турцию и Китай [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/politic/20150202/225939442.html (дата обращения: 8.04.2015)
41 Руководство Киева дозрело до психбольницы [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/sngbaltia/20150325/227093872.html (дата обращения: 8.04.2015)
42 СМИ Великобритании: премьер-министр Британии опять пригрозил России [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/overview/20150312/226809930.html (дата обращения: 8.04.2015)
43 СМИ ФРГ: Россия побеждает в информационной войне [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/world/20150211/226187353.html (дата обращения: 8.04.2015)
44 Соблазны контрпропаганды [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/sngbaltia/20150331/227205974.html (дата обращения: 8.04.2015)

45 Соседи России вооружаются перед лицом путинской агрессии [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/sngbaltia/20150415/227517350.html (дата обращения: 8.04.2015)
46 Украина — не последняя глава в гибридной войне [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/world/20150310/226767856.html (дата обращения: 8.04.2015)
47 Уловка Путина и Ципраса — всегда говорить «нет»! [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/world/20150320/226974213.html (дата обращения: 8.04.2015)
48 Французский взгляд на Украину и Путина: мир наизнанку [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/russia/20150320/226983576.html (дата обращения: 8.04.2015)
49 Что такое гибридная война? [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/sngbaltia/20150408/227374361.html (дата обращения: 8.04.2015)
50 Хотят ли белорусы сопротивляться присоединению к России? [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/sngbaltia/20150406/227333055.html (дата обращения: 8.04.2015)
51 Шахматная партия Путина против Европы [Электронный ресурс] - URL: http://inosmi.ru/world/20150407/227333447.html (дата обращения: 8.04.2015)

Кузнецов А.С.
К.филос.н., доцент. СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

ДЕЗИНФОРМАЦИЯ — ВЫЗОВ СОВРЕМЕННОГО МИРА

Общество на современном этапе своего развития сталкивается с разнообразными вызовами и рисками. Противоречивое и неравномерное развитие отдельных сторон и сфер социума умножает количество и усложняет качество рискогенных ситуаций, которые часто переходят в стадию открытого противостояния и конфронтации. Одним из источников социальных рисков являются процессы коммуникации и передачи информации. В последнее время каждый человек и все современное общество сталкиваются со все возрастающими потоками дезинформации, которые заполонили все информационное пространство. Эту ситуацию усложняют технологические возможности средств массовой коммуникации. Пресса, телевидение, радио и сеть Интернет стали не только «четвертой властью», но используются как элемент технологий управления обществом. Либеральные ценности, которые лежат в основе современного «западного» общественного идеала уже не могут предложить человеку гарантии свободы, а идеалы демократии предстают как один из способов эффективного информационного воздействия – «промывания» мозгов, создания всевозможных информационных и психологических технологий с использованием дезинформации для манипуляции общественным мнением как внутри отдельно взятой страны, так и за ее пределами. Все это

актуализирует интерес к феномену дезинформации, которая всегда присутствовала в истории общества, но на современном этапе общественного развития приобрела невиданные масштабы.

Большой энциклопедический словарь определяет, что дезинформация – это (от де... - дез и информация), распространение искаженных или заведомо ложных сведений для достижения пропагандистских, военных (введение противника в заблуждение) или других целей. [1] Однако определение редуцирует дезинформацию к небольшому спектру действий и характеризует феномен ограниченно. Дезинформацию следует рассматривать комплексно с точки зрения разных критериев. Прежде всего, рассмотрим дезинформацию с позиции соотнесения ее с феноменами, являющимися антиподом истины.

Истина и ложь в пределах жесткой логической дихотомии симметричны относительно друг друга через отрицание. Если истинное знание ошибочно полагается ложным, то оно (столь же ошибочно) трансформируется субъектом в (якобы) истинное знание. Поэтому проблема выбора истины или лжи в качестве начала заблуждения и дезинформации, в общем то не лишена определенного схоластического налета. Следует учитывать, что заблуждение нередко принимает форму негативной реакции субъекта (его веры, ценностных ориентаций, предпочтений) на уже имеющиеся истинные знания. Такие ситуации для развития науки не менее типичны и значимы, чем факты осознания лжи в качестве истины. Классический пример неприятия гелиоцентрической системы Коперника, по сути дела такой же эпизод заблуждения как, например, вера в возможность создания вечного двигателя.

В. И. Свинцов указывает, что понятие «ложь» близко по смыслу к понятию «дезинформация», ведь «ложь-обман» всегда связана с преднамеренностью субъекта; дезинформация же может быть осознанной или неосознанной, не переставая от того быть неправдой. Понятие дезинформации отличается в данном отношении (в отношении интенции намерения, направленности познания) от понятия «ложь-обман», кроме того, в нем оттеняется процесс передачи информации, т. е. коммуникативный момент. Дезинформация – передача (объективно) ложного знания как истинного или (объективно) истинного знания как ложного; оно не зависит однозначно от интенции информатора. [2, с. 83]

Отличительным признаком дезинформации является интенция (намерение). Дезинформационная интенция – стремление информатора ввести реципиента в состояние заблуждения; она проявляется в том, что имеющаяся у информатора оценка знания как истинного или ложного противоположна той, которая сообщается реципиенту. Согласно этому критерию дезинформация может быть разделена на интенциональную и неинтенциональную дезинформацию: в первом случае информатор обладает истиной, а реципиенту сообщает ложную информацию; во-втором случае информатор, заблуждаясь, передает неистинное знание реципиенту, считая, что, информирует истинно. Реципиент так или иначе получает неистинную информацию: ложь в форме истины или истину в форме лжи. Последнее даже напоминает «парадокс

лжеца» Эвбулида, но не отождествляется с ним, поскольку в парадоксе лжеца заранее объявляется намерение информатора: «Высказывание, которое я сейчас произношу, является ложным». Будучи неравноценными в этическом и некоторых других отношениях, намеренный и ненамеренный виды обмана сходны по своей информационной сущности. Нужно отчетливо осознавать, что отождествление дезинформации с намеренной передачей ложного сообщения прагматически наивно, ведь «добрые» намерения способны причинять не меньший вред, чем «злые». Хотим мы этого или нет, но перенос акцента на интенцию информатора как бы реабилитирует объективно дезинформационные процессы только потому, что они покоятся на заблуждении. Отождествление дезинформации с намеренной передачей ложного сообщения исключает возможность соответствующей квалификации информационного процесса, например, в тех случаях, когда интенция передающего сообщение по каким-то причинам остается неизвестной. Анализ «лжи-обмана» и дезинформации имеет большое значение для этики (этическая шкала лжи), права (лжесвидетельство, клевета), а также для функционирования средств массовой информации, с которыми термин дезинформация часто ассоциируется.

Дезинформация может «вводить в заблуждение». По мнению В. И. Свинцова, этой способностью обладает дезинформационная интенция, т. е. стремление информатора ввести реципиента в состояние заблуждения. [2, с. 83] Действительно, введение в заблуждение проявляется в том, что имеющаяся у информатора оценка знания как истинного или ложного противоположна той, которая сообщается реципиенту. Информатор меняет знак истинности при осуществлении коммуникации. Таким образом, возникновение заблуждения может напрямую зависеть от дезинформации. И наоборот, заблуждение может быть основой неинтенциональной дезинформации, при которой информатор заблуждаясь, при передаче информации не меняет знака истинности и, не стараясь ввести в заблуждение, тем не менее, вводит реципиента в заблуждение. Понятие «дезинформация» характеризует коммуникационный момент функционирования и возможности возникновения заблуждений.

Рассматривая конструктивное и деструктивное значение лжи как способа социального взаимодействия, Т. П. Волосюк характеризует дезинформацию как часть функций обмана: «К важнейшим конструктивным функциям обмана следует отнести: – сохранение наличных коммуникативных структур в условиях расходящихся или несовместимых интересов;

- дезинформацию противников (контрагентов) относительно истинного состояния, ресурсов и замыслов источника обмана;
- сохранение тайны любого рода;
- стабилизацию общественных отношений при несоизмеримости фактического доступа различных социальных групп и слоев к жизненно важным ресурсам;
- воодушевление и консолидацию общества;
- защиту от политических противников (конкурентов).

К важнейшим деструктивным функциям обмана следует отнести:

- дезинформацию партнеров, сослуживцев, в широком смысле - собственного населения и союзников относительно истинного состояния, ресурсов и замыслов источника обмана;

- тотальный и все более нарастающий подрыв доверия во взаимоотношениях между людьми и социальными группами, многократно затрудняющий социальную коммуникацию, требующий применения специальных процедур, т. н. социальных гарантий, системы страховки от обмана – т.е. объективно увеличивающий в обществе социальную энтропию и центробежные тенденции». [3, с. 173-174]

Дезинформация часто предстает в образе инструмента в современном информационном противостоянии. Именно в этом контексте дезинформацию рассматривает К. В. Дементьева. По ее мнению «информационная война состоит из нескольких взаимосвязанных частей: 1. Психологические операции, т.е. применение информации для влияния на сознание солдат противника. 2. Дезинформация, т.е. предоставление противнику ложной информации. Делится на: 1) «фейки» — фальшивые новости, которые сложно отличить от правды, так как они сопровождаются фотографией или видеороликом, снятым по другому поводу; 2) «утки» — ложные заявления, сделанные преднамеренно для оказания определенного влияния на общественное мнение. 3. Электронная война, т.е. создание ситуации, когда противник не может получить верную информацию. 4. Прямые информационные атаки, т.е. прямое информационное искажение информации без видимого изменения сущности, в которой она находится. 5. Меры безопасности, т.е. стремление избежать того, чтобы противник узнал наши возможности и намерения. 6. Физическое разрушение как одна из частей информационной войны, воздействующая на элементы информационных систем». [4, с. 14-15] На этом фоне К. В. Дементьева рассматривает проблему журналистской этики при освящении и создании образа событий.

Мы можем констатировать, что проблема дезинформации является вызовом и современного общества и современному обществу. Качественное и количественное развитие информационного пространства только усугубляет ситуацию. Мораль в процессе распространения дезинформации становится излишне интерпретативной. Государство на этом фоне предпринимает попытки законодательного закрепления исторических фактов и процессов в контексте тех или иных идеологических установок. Много споров вызывает и современное отношение к понятию «истина», поскольку дезинформация является ее антиподом. Но в условиях крайней релятивизации социальных процессов относительной становится даже истина и правда (как морально оцененная истина). [4, с. 313-324] Вопросов больше, чем ответов. Феномен дезинформации требует дальнейшего изучения.

Библиографический список:

1 Большой энциклопедический словарь / Ред. А. М. Прохоров . – 2-е изд., перераб. и доп . – М. Большая Российская энциклопедия, 2000.

2 Свинцов В.И. Заблуждение, ложь, дезинформация (соотношение понятий и терминов) // Философские науки. 1982. № 1.
3 Волосюк Т.П. Феномен лжи в социальном взаимодействии // Научный вестник МГТУ ГА серия История, философия, социология. 2009 № 142.
4 Гуревич П.С. Релятивизм как когнитивная хворь // Психология и психотехника. 2015. № 3.

Лукьяненко К.А.
Ассистент. СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

АНТРОПОЛОГИЯ ГИПЕРРЕЛИГИОЗНОСТИ

В синергийной антропологии, интересующейся предельными проявлениями человека и динамикой их изменения, разработано новое неклассическое видение человека и описание его границ. Следуя мысли С.С.Хоружего, человек понимается как сущее, трояко размыкающее себя и полагается «открытой системой», а антропологическая реальность – открытой реальностью. Так человек размыкает себя в рамках трех ареалов Антропологической Границы (онтическая Антропологическая Граница: топика Бессознательного, как Иное сознания; онтологическая Антропологическая Граница: Инобытие; и виртуальная Граница: как недо-род бытия) [21]. Выражаясь более просто, человек размыкает себя по отношению к своему бессознательному (фигуры бессознательного, Суб-исток (дьявол)), к виртуальному (феномены киберкультуры) и к трансцендентной реальности: Супра-Истоку (Богу).

В определении границ человеческого бытия духовные (мистико-аскетические) практики «составляют важнейший ареал Границы Человека – его онтологическую Границу» [21]. В этих практиках утверждается предельная важность человеческих проявлений для антропологической реальности и развивается изощренная техника их наблюдения и управления ими. Поскольку центральным предметом аскетического подвига является внутренний опыт (самопознания, Богопознания, и познания себя в Боге), то чтобы его добыть, необходимо особое отношение к опыту вообще, особое к нему внимание и работа над ним (религиозный катарсис, религиозный метод и т.д.). Такой опыт «должен быть чистым и выверенным, аутентичным бытийным опытом; родом опыта чрезвычайно особого, тонкого и трудно достижимого» [18]. В данном аспекте аскетика наиболее плотно сближается с феноменологией: «Она обнаруживает именно то, в чем Мераб Мамардашвили видел специфику феноменологической позиции; она есть не просто сфера опыта, но сфера для опыта, она осуществляет “создание конструкций, посредством которых мы можем испытать то, чего без них никогда не могли бы испытать как эмпирические человеческие существа”. В работе сознания аскетика, на своем языке, фиксирует и установку интенциональности, и установку эпохе, и т. д.» [18].

В силу того, что человек является существом, которое постигает себя как экзистенцию в постоянном соотношении с трансценденцией, воссоздаваемая человеком структура собственного бытия подвергается постоянным изменениям, что указывает на смешанность антропологической реальности. В данном аспекте происходит смешение и наложение ареалов Границы, энергий более низших с энергиями высшего порядка, при которых возникают различные сочетания или «области перекрытия». Исходя из трех ареалов реальности человека, С.С.Хоружий выделяет и три их априорные области и называет их **гибридными топиками**, которые апостериори действительно присутствуют в опыте человека. В топике прелести происходит сочетание элементов духовных практик и паттернов безумия; в психоделической (кислотной) топике – духовных практик и виртуальных практик; в топике идиотии – паттернов безумия и виртуальных практик.

Для психоделической гибридной топики характерна виртуализация духовных практик; человек имитирует ее при помощи различных наркотиков и психоделиков. Топика идиотии включает в себя спектр множества явлений недовоплощенного безумия: «Идиотизм…традиционен в современной культуре, являясь в ней современным Гольфстримом» [21]. И, наконец, в топике прелести происходит такая подмена духовных паттернов паттернами бессознательного, при которой человек пребывает в ложной иллюзии, полагая, что находится и продвигается в духовной практике. С.С.Хоружий выделяет два вида прелести, присущих данной топике: невольная прелесть (наиболее распространенные паттерны в подвижничестве) и умышленная прелесть (психотехники Грофа, Кастанеды, холотропной терапии, методики медитации и холистического тренинга, сочиняемые на базе восточных традиций, экстатические процедуры сект и групп стиля New Age), в которую попадают, пытаясь достичь тех радикальных трансформаций сознания «которые сопутствуют высшим ступеням практики и к которым каноническая дисциплина ведет трудно, длительно и заведомо без гарантий» [21]. Такие практики не являются подлинными духовными практиками, а являются их имитациями, симулякрами [20, с 146].

Феномены духовной жизни, которые являются суть проявлениями гиперрелигиозности с точки зрения психиатрического и психоневрологического подходов Западной и отечественной практики, а именно: религиозный фанатизм, религиозное помешательство (*paranoia religiosa*), религиозный энтузиазм, галлюцинации, экстаз, мистический бред, психическая эпидемия являются, по большей части, производными гибридной топики прелести. А это, выражаясь словами Уильяма Джеймса, не есть область исследования «медицинского материализма», который упрощает духовную жизнь, «сводит на нет духовное значение великих личностей». Так, при несоблюдении необходимого религиозного метода, гиперрелигиозность человека приобретает неверную интенциональность (ввергает человека в обман), которая являет собой диалектику «гипер» – диалектику усиления-подделки, гиперболы-

трагипародии [10]. Т.е. в данном аспекте гиперрелигиозность представляет собой симуляцию и иллюзорную интенсификацию подлинного религиозного метода с очень многообразными тяжелыми последствиями, как для самого человека, так и для социума в целом.

В сфере аскетического опыта, в структуре «холистической практики себя» (которая имеет ступенчатый характер – «лествицу» в преобразовании всех энергий человека, поднимающуюся к онтологической Границе) возникает два важнейших понятия – «умное делание» (ревность по Боге) и «прелесть» (ревность не по разуму). Практика «умного делания» представляет собой последовательное правильное (религиозный метод) восхождение к мета-антропологическому телосу (путь к Богу – теозис), которая содержит в себе способы отличия истинных сверхприродных восприятий от имитирующего их ложного опыта «прелести» [20, с. 66, с. 119]. Прелесть в православной мистике выступает как нарушение иерархической подчиненности внешнего внутреннему и является заблуждением, прельщением, обманом (Рим. 1, 27). «Прелесть – есть повреждение естества человеческого ложью; усвоение человеком лжи, принятой им за истину» [4, с. 133-135].

Поскольку молитва и техника внимания являются ключевыми моментами органона духовного опыта, постольку их нарушение приводит к возникновению опыта ложного, мнимого [18]. Истоком гиперрелигиозности топики прелести является неправильное упражнение молитвой, особенно разгоряченный подвиг и усиленная молитва у новоначальных [4, с. 137]. Такая гиперрелигиозность является неметодичным иллюзорным восхождением к псевдодуховным высотам, основанием которой выступает самообольщение (самомнение, тщеславие, гордость), а результатом – бесовская прелесть. Подобное «состояние людей в бесовской прелести бывает очень разнообразно, соответствуя той страсти, которой человек обольщен и порабощен, соответствуя той степени, в которой человек порабощен страсти» [4, с. 136]. Один и тот же набор определяющих структурных признаков принципиально сближает психоаналитический и аскетический дискурсы: «В аскетической практике феномены бессознательного, как нетрудно убедиться, суть именно те феномены, которые носят здесь имя *страстей*» [21]. Поэтому очевидно, что в основании религиозного помешательства, энтузиазма, галлюцинаций, экстаза, мистического бреда, как проявлений гиперрелигиозности топики прелести, находятся именно страсти. На языке аскезы для духовного восхождения необходимо преодоление страстей – «Невидимая Брань» (Никодим Святогорец). Не преодолев страсти, человек вступает в отношения с Внеположным Истоком – Суб-Истоком, где: «…страсти, “фигуры бессознательного”, предстают действительно как фигурки, бесы, а за этими фигурами прозревается Фигура, «Отец Страстей» – и это тем более естественно, что Суб-Исток, действительно противостоит (личностно представляемому) Супра-Истоку (Богу), преграждая и исключая приобщение к Нему. – Так бессознательное и его паттерны доставляют исходные предпосылки для рождения сатаны и бесов; и мифологическое сознание довершает работу» [21]. Суб-Исток здесь является не

Инобытием, а онтически Иным – динамическим образованием, не допускающим гипостазирования и существующим лишь в своих паттернах, устранение которых согласно и психоанализу, и аскетике, – означало бы и его устранение [21].

Аналогичную мысль мы встречаем и у С.С.Аверинцева, который указывает на то, что встреча с Богом, по определению невозможна только в одном месте – воображаемом: «Там можно встретить только отдельный призрак Бога» [1]. Преграждая себе возможный путь к Богу эгоистическим и эгоцентрическим зеркалом собственного «Я», человек находящийся в прелести встречает «фантомы нашего подсознания, миражи нашей внутренней пустыни», фантазии и проекции во вне его собственной психики. (Здесь проявляется характер гиперрелигиозности как самостной (самость) религиозности для которой Бог и ближний (как важнейшие условия подлинной религиозности) заслонены собственным эгоизмом (самообольщением)). Б.Вышеславцев обозначал подобное пребывание в иллюзии – неврозом, поскольку «религиозная установка сознания требует трезвенности, бодрствования, пламенности и света духовного, и отстранения всякой субъективной «прелести» и всяких субъективных измышлений. Это, прежде всего, онтологический реализм, требующий причастности к Присносущему» [6]. У самообольщенного происходит причастность к Суб-Истоку.

Квазидуховное состояние (иллюзия святости, своей особенности и богоизбранности), возникающее на почве самости, чаще всего, является следствием неправильного молитвенного метода. К самому опасному неправильному образу молитвы И.Брянчанинов, будучи лучшим систематизатором знаний, посвященным проблематике духовных повреждений, относит такой образ, когда «молящийся сочиняет силой воображения своего мечты или картины, заимствуя их, на первый взгляд, из Священного Писания, в сущности же – из своего собственного состояния, из своего падения, из своей греховности, из своего самообольщения, – этими картинами льстит своему самомнению, своему тщеславию, своему высокоумию, своей гордости, обманывает себя». Поэтому «все, сочиненное мечтательностью нашей природы, извращенной падением природы, не существует на самом деле, – есть вымысел и ложь…» [4, с. 137]. Сам «мечтатель с первого шагу на пути молитвенном исходит из области истины, вступает в область лжи, в область сатаны, подчиняется произвольно влиянию сатаны» [4, с. 137]. Это и есть гибридная область топики прелести, описанная С.С.Хоружим, попав в которую, самообольщенный «молитвенник» (гиперрелигиозный) встречает различные привидения (галлюцинации, визионерство, иллюзорные восприятия): образ Христа, ангелов, святых, свет, а также слышит различные звуки и обоняет запахи [4, с. 138-139; 19]. Такое неверное восхождение или ошибка на данном пути, может стать роковой для человека мнящего о себе, что он получает плоды благодати, черпая, на самом деле, инфернальные огни страстей из бессознательного, которые порождают различные комплексы, перверсии, неврозы, психозы, мании, фобии [21]. Так, на этом пути многие подвергаются

умоисступлению, сумасшествию и даже заканчивают свой «молитвенный подвиг» суицидом [4, с. 138, 141-143].

В противоположность данному неправильному молитвенному занятию, И.Брянчанинов говорит о высшем молитвенном состоянии – чистой молитве, которая является состоянием сверхъестественным: «В сверхъественное состояние восходят только святые угодники Божии, обновленные Святым Духом…Большую часть Божественных откровений они получают во время упражнения молитвою, как в такое время, в которое душа бывает особенно приготовлена, особенно очищена, настроена к общению с Богом» [4, с. 65]. И видения святых, и их духовные сверхъестественные состояния являются подлинными при переходе их тела «из состояния страстного в состояние бесстрастное» [4, с. 141]. Отсюда возникает логический вывод, который делает Б.Вышеславцев: «…истинная религиозная жизнь противоположна всякому неврозу и психозу и святые суть самые здоровые люди, обладавшие во всей полноте «функцией реальности» [6].

Без основополагающих принципов духовной жизни разработанных в православной аскетике, человек, предавшись «ревности не по разуму» на религиозном пути, чаще всего приходит к самомнению и страдает духовными, нравственными и психическими расстройствами [14 с. 315; 22]. На знаменитой фреске «Лествица Святого Иоанна» изображается лестница от земли к небу, по которой взбираются подвижники. Некоторых подвижников бесы сталкивают с лестницы и сбрасывают прямо в ад. Преодолевших подъём, принимают Иисус Христос и его ангелы. Такое своеобразное изображение лествицы наиболее наглядно выражает особенности нравственного и духовного подвига. Сама лествица обозначает путь спасения, а падение с данной лествицы подвизающихся на этом пути – есть попадание в топику прелести (прельщение). Неметодическое следование духовным путем приводит к тяжелым последствиям (это прослеживает и Дж.Буньян в «Путешествии пилигрима»). Святоотеческая традиция всегда делала акцент на том, что каждому религиозно-становящемуся человеку необходимо духовное руководство (антипод – современный квазидуховный феномен младостарчества). Пренебрежение данным руководством, самодеятельность (мнение) приводит к деструктивности – одному из основных свойств гиперрелигиозности. Так гиперрелигиозность проявляется в своих основных формах: неофитство, религиозный фанатизм, младостарчество, которые, так или иначе, являются областью духовной прелести.

Сложность духовной прелести заключается в том, что она проявляется крайне незаметно для верующих людей и, более того, для самих подвизающихся (и в монастырях, и в миру). Православное Предание (Добротолюбие, Лавсаик, Патерики и др.) хранит множество примеров гиперрелигиозности топики прелести не только молодых подвижников (новоначальных), но и уже опытных подвижников [17]. К известным православным святым, угодивших в область топики прелести, но успешно преодолевших ее, можно причислить, например Никиту Новгородского,

Силуана Афонского, Исаакия Печерского, Феодора Печерского, Нифонта Кипрского, Иакова Постника и др. Опыт этих подвижников, а также аскетический опыт Антония Великого, Макария Великого, Григория Синаита, Симеона Нового Богослова, Никодима Святогорца, Исаака Сирина, Иоанна Лествичника, Варсонофия Великого, Аввы Дорофея, Григория Паламы и других Отцов Церкви достиг той аскетической глубины, высоты, ширины и долготы на пути онтологической динамики трансформации себя (обожение), которая заслуженно выступает феноменологией по отношению к любой духовной практике [20, с. 146].

Поэтому, в свете феноменологии аскезы необходимо указать еще на одно свойство гиперрелигиозности топики прелести. Оно состоит в том, что «усиленный молитвенный подвиг находящихся в прелести обыкновенно стоит рядом с глубоким развратом. Разврат служит оценкою того пламени, которым разожжены прельщенные» [14, с. 339]. Гиперрелигиозность, граничащая с развратом, наиболее ярко проявляется в католической мистике и сектантстве. В основании такой гиперрелигиозности находятся следующие страсти: гнев, сребролюбие, сластолюбие и тщеславие, которые приводят в движение кровь и нервы. Сластолюбие и тщеславие оказывает наиболее сильный эффект на незаконно подвизающихся, что приводит их к исступленному фанатизму. Желание достигнуть преждевременных высот, присущее тщеславию, которых человек еще не способен достичь по нечистоте своей, сочиняет себе мечты. А сладострастие на данном этапе обольщает, ложно утешает, посылает наслаждения и упоения. В данном состоянии самообольщения находятся все незаконно подвизающиеся. Степень развития такого состояния зависит от степени усиления таких подвигов. Обозначая основные различия между православной и католической молитвенной практикой, А.Ф.Лосев писал: «… посмотрите, что делается в католичестве. Соблазненность и прельщенность плотью приводят к тому, что Дух Святой является блаженной Анджеле и нашептывает ей влюбленные речи… Святая находится в сладкой истоме, не может найти себе места от любовных томлений. А Возлюбленный все является и является и все больше и больше разжигает ее тело, ее сердце, ее кровь. Крест Христов представляется ей брачным ложем. Она сама через это входит в Бога: "И виделось мне, что нахожусь я в середине Троицы..."» [11, с. 884]. Изучая первоисточники подобных состояний западных мистиков, И.Брянчанинов делает вывод о их сумасшествии [5, п. 44]. Аналогичный вывод делает и А.Ф.Лосев: «Это, конечно, не молитва и не общение с Богом. Это – очень сильные галлюцинации на почве истерии, т.е. прелесть. И всех этих истериков, которым является Богородица и кормит их Своими сосцами; всех этих истеричек, у которых при явлении Христа сладостный огонь проходит по всему телу и, между прочим, сокращается маточная мускулатура; весь этот бедлам эротомании, бесовской гордости и сатанизма можно, конечно, только анафематствовать…» [11, с. 885]. А.Ф.Лосев приравнивает такое кровяное разжжение католических святых к всякому мистическому сектанству, правда единственным сдерживающим фактором первого выступает общецерковная

дисциплина, чего не скажешь о последнем. Здесь уместно будет указать на мнение И.А.Ильина по поводу различных видений и ощущений: «Быть религиозным совсем не значит иметь сверхъестественные видения, или предаваться экстазам, или переживать мистические "посещения"; всего этого может и не быть, и в духовном отношении, может быть, даже лучше, чтобы этого не было» [8, с. 116].

Очень важно подчеркнуть, что «из этого состояния написано западными писателями множество книг» [14, с. 339]. К таким, наиболее опасным книгам, аскетическая литература относит «Духовные упражнения» Игнатия Лойолы [14, с. 356], «Подражание Христу» Фомы Кемпийского [4, 35; 5, п. 11], «История одной души» Терезы Авильской, а также труды Франциска Ассизкого [5, п. 28] и других подвижников католической церкви, в которых они «тотчас влекутся и влекут читателей своих к высотам недоступным для новоначального, заносятся и заносят. Разгоряченная, часто исступленная мечтательность заменяет у них все духовное, о котором они не имеют никакого понятия. Эта мечтательность признана ими благодатью» [5, п. 44].

Неоспоримым фактом есть то, что католические мистики, и святые всегда стоят особым оплотом как примеры наиболее яркого проявления гиперрелигиозности не только в психиатрической практике [13; 23]. Религиозный метод католической традиции является в корне неверным и в свете феноменологии аскезы. Книга «Подражание Христу» Фомы Кемпийского для многих была «вторым Евангелием». Этот труд сбил многих подвижников с верного религиозного пути (некоторые кончили жизнь самоубийством), и ввергнул в состояние гиперрелигиозности топики прелести подавляющее большинство католических мистиков. Об этом очень обстоятельно говорит Игнатий Брянчанинов [4, с. 156-160]. Отрицая труды православных подвижников, высоко оценивал и любил данный труд и русский философ Н.А.Бердяев [2, с. 189]. Также эту книгу читал и В.Ван Гог и, вполне вероятно, что содержание данной книги повлияло на его исступленную религиозность и жизненный финал, впрочем, и на гностическую религиозность Н.А. Бердяева также [15, с. 44, с. 58-66]. А поскольку сумасшествие, как об этом говорит И.А.Ильин, заразительно, – «больной или вывихнутый душевный механизм передается от человека к человеку на путях незаметного воспроизведения и непроизвольного подражания», – то любое соприкосновение с подобными душевредными поучениями легко приобретает характер психических эпидемий [9].

Библиографический список:

1. Аверинцев С.С. Мы призваны в общение / Сергей Аверинцев // «Живой родник», 2004 — №3, С. 21-23.
2. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Н.А. Бердяев – М.: «Книга», 1991 – 445 с.
3. Бехтерев В.М. Внушение и его роль в общественной жизни. Параноик Малёванный как виновник своеобразной психопатической эпидемии

[Электронный ресурс] / В.М. Бехтерев. СПб: Издание К.Л.Риккера, 1908. — Режим доступа: http://ligis.ru/psylib/090417/books/behtv01/index.htm
4. Брянчанинов Игнатий, святитель. Аскетические опыты / Святитель Игнатий Брянчанинов. ООО «Харвест», 2003. – 895 с.
5. Брянчанинов Игнатий, святитель. Письма к мирянам [Электронный ресурс] / Святитель Игнатий Брянчанинов. — Режим доступа: http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=608
6. Вышеславцев Б. «Религиозно-аскетическое значение невроза» [Электронный ресурс] / Б. Вышеславцев // Путь. — 1925. — № 5. — С. 128-130 — Режим доступа: http://www.odinblago.ru/path/5/15/
7. Ганнушкин П.Б. Избранные труды. Сладострастие, жестокость и религия / П.Б. Ганнушкин / Под ред. проф. О.В. Кербикова. – Ростов-на-Дону: «Феникс», 1998. – С. 269-290.
8. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. В двух т. / И.А. Ильин – М.: ТОО Рарогъ, 1993. – 448 с.
9. Ильин И.А. Основы художества. О совершенном в искусстве. Собрание сочинений в 10 т. Т. 6, кн. 1 / И.А. Ильин – М.: Русская книга, 1996 – 558 с.
10. Литературно-философский журнал «Топос». Проективный словарь философии. Новые понятия и термины — №21. [Электронный ресурс] / Философия искусства и культуры – гипер- в культуре 20 в. — Режим доступа: http://topos.ru/article/2790
11. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / Сост. А.А.Тахо-Годи; Общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. / А.Ф. Лосев – М.: Мысль, 1993. – 959 с. 1 л. портр.
12. Лук’яненко К.О. Соціальні норма і патологія гіперрелігійності: підступи до теми / Костянтин Лук’яненко // Філософські дослідження: Збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету ім. В.Даля. Випуск №14. — Луганськ: вид-во СНУ ім. В.Даля, 2011. – 328 с. С. 291 – 300.
13. Оршанский И. Энтузиазм и екстаз [Электронный ресурс] / И.Оршанский // Библиотека русской религиозно-философской и художественной литературы — Режим доступа: http://www.vehi.net/brokgauz/all/119/119210.shtml
14. Осипов А.И. Путь разума в поисках истины / А.И. Осипов / Изд. 5-е, исправленное и дополненное.: Издание сретенского монастыря – М. 2004. – 432 с.
15. Перрюшо А. Життя Ван Гога / А. Перюшшо. // Вінсент Ван Гог. Листи. – Рос. мовою. – К.: Мистецтво, 1994. – 446 с.
16. Рыжов Ю. Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве [Электронный ресурс] / Ю. Рыжов — Режим доступа: http://www.binetti.ru/studia/ryzhov_11_2.shtml
17. Сайт православного христианина «Ника». О прелести или действиях бесов против людей [Электронный ресурс] / Библиотека святых отцов и

учителей церкви. — Режим доступа: http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=oprelesti
18. Хоружий С.С. Дискурсы внутреннего и внешнего в практиках себя [Электронный ресурс] / Сергей Хоружий // Экзистенциальная и гуманистическая психология — Московский психотерапевтический журнал, 2003 — №3, С. 5–25. — Режим доступа: ***http://hpsy.ru/authors/x563.htm***
19. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы [Электронный ресурс] / С.С.Хоружий – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998 — Режим доступа: http://azbyka.ru/dictionary/01/horuzhiy_k_fenomenologii_askezy_01-all.shtml
20. Хоружий С.С. Православная аскеза – ключ к новому видению человека [Электронный ресурс] / С.С. Хоружий / Православие и современность. Электронная библиотека Веб-Центра «Омега», 2000 — Режим доступа: http://azbyka.ru/hristianstvo/chelovek/horuzhiy_pravoslavnaya_askeza_01-all.shtml
21. Хоружий С.С. Человек сущее троякоразмыкающее себя [Электронный ресурс] / С.С. Хоружий — Режим доступа: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/06/horuzhy_troyakoe_sushee.pdf
22. Pearson R. S. Hyperreligiosity: Identifying and Overcoming Patterns of Religious Dysfunction / Robert Scott Pearson / 1st edition. – Seattle. WA: Telical Books, 2005
23. Saver J. L., Rabin J. The Neural Substrates of Religious Experience [Электронный ресурс] / Saver J. L., Rabin J. // UCLA-Reed Neurologic Research Center. American Psychiatric Press — 1997. — vol. 9 (3) — p. 498-510 — Режим доступа: http://neuro.psychiatryonline.org/cgi/reprint/9/3/498

Каткова М.В.
К.филос.н., ассистент. СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

ОБРАЩЕНИЕ К РЕЛИГИИ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Религиоведческий подход к процессу глобализации весьма продуктивен и операционален по своим аналитическим возможностям по сопоставлению, например с цивилизационным и формационным подходами, не говоря уже о любом аспектном его рассмотрении (экономическом, политологическом и так далее). Его преимущество определяется тем, что он основывается на принципе диалога между религиями, который включает в себя и делает предметом своего внимания сферу отношений человека с природой, социумом, экономикой, политикой и так далее.

В современных научных исследованиях в области глобализации наблюдается множество методологических подходов, так как процесс глобализации охватывает практически все сферы жизни общества. В экономике весомыми становятся проблемы распределения ресурсов и транснациональных экономических корпораций, в политике актуальной проблемой становится реформирование институциональной системы.

Принимая во внимание имеющуюся специфику, в социальной философии должны формулироваться аксиологические ориентиры путей решения соответствующих проблем.

Религия предлагает свой способ измерения приобретений и потерь, прогресса и регресса, нового и старого, свободы и ответственности человека. В отличие от обмена монологами, диалог религий подразумевает сотрудничество, взаимопонимание, добровольный и принципиальный отказ его участников от претензий на исключительность и абсолютную истину. Они становятся как бы соавторами единого объективного процесса глобализации. Равноправие и признание Другого как равного себе составляют онтологическую основу полноценного религиозного диалога, который немыслим и бессмыслен, если участвующие в нем субъекты (религии) не рассматривают и не осознают себя как части, фрагменты единого целого. «У религиозных общностей имеется немало совпадающих интересов как на страновом, так и на общепланетарном уровнях, многие ценности у традиционных религий являются общими, мировая общественность и международные организации показывают свою заинтересованность в межрелигиозном диалоге и прилагают немалые усилия для организации такого диалога. Рациональный контроль межрелигиозного диалога является важным императивом управления глобальными процессами. Если универсализация глобального культурного пространства происходит на основе, не подавляющей, а предоставляющей национальным религиям голос, такая глобализация, очевидно, не вызывает религиозного сопротивления» городов [1, С. 248]. Именно в этом смысле и качестве диалог религий выступает альтернативой разного рода фаталистическим или катастрофическим моделям становления глобального общества, согласно которым всемирная интеграция мыслится как насаждение определенного жизнеустройства и миропорядка посредством силы и насилия.

Противоречие глобализации состоит в том, что она, будучи итогом и закономерным продолжением всего предшествующего исторического развития человечества, в то же время вступает в глубокое противоречие с цивилизационными основами и всей системой ценностей, унаследованными миром жизнеустройства во всем его многообразии.

Глобализация как тенденция имеет объективный характер, выступает как закономерность всего процесса универсальной эволюции человечества. Исходя из того, что интеграционные процессы уходят вглубь истории, большинство авторов полагает, что о глобализме в собственном смысле слова речь может идти лишь применительно к нашей эпохе, когда она становится доминантой мирового развития, и это связано с появлением общемирового информационного и финансового пространства на базе новых, прежде всего компьютерных, технологий [2]. Саратовские исследователи утверждают, что на протяжении многих веков, вплоть до эпохи Просвещения, именно религии принадлежала сама идея глобального: «Наконец, в религии стали происходить процессы, удивительно напоминающие глобальные экономические и

финансовые тенденции. Именно это стимулировало осмысление глобализации как комплексного, а не сугубо экономического явления, как зачастую полагали до конца 90-х гг. XX века» [1, с. 201-202]. Впрочем, подобные разночтения относительно «летоисчисления» феномена глобализации никак не затрагивают и не меняют его идейного, мировоззренческого смысла и значения.

Рассмотрим влияние глобализации на формирование идентичности в монотеистических религиях. Стоит заметить, что два тысячелетия христианства, в сравнении с которыми два последних века светской культуры – такая малая толика, но они столь сильно повлияли на человечество, что люди склонны забывать о том, что идентичность человеческих групп конституировалась культом предков. Формирование идентичности и сопровождающей ее системы власти находит свое выражение в племенной солидарности или же в сосуществовании нескольких расширенных оседлых семей, живущих в рамках одного города («агнатическая семья»). Первичной матрицей идентичности выступает не только религия, сколько общее происхождение от одного предка. Постепенно, когда потомство становится все многочисленнее, сам предок окружается ореолом все более славных действий, которые, в итоге, приобретают мистический характер. Одновременно с этим, логичным является то, что эта связь, объединяющая индивидов с их родителями, а потом, по цепочке, с их древними предками, в конечном итоге выступает первичной матрицей идентичности. В самых разных культурах культ предков в его многообразных формах испокон веков представлялся единственным критерием идентичности [3, с. 253, 378, 192]. Система идентичности служила основой для авторитета старейшин и вождя племени: эти формы власти появились по мере того, как основывались все более крупные союзы, как кочевые, так и оседлые. Собственно на основе культа предков сформировались те религии, многочисленность богов которых выражает множественность предков.

Становление и развитие социальной организации, сопровождавшие укрупнению политических образований периода античности, приведут к значительным трансформациям в функционировании древних религий. Божества различных племен и мест будут объединены грандиозными космогониями, эволюционирующими по направлению к концепции единого бога. Это произойдет в Египте и Месопотамии, которые подготовят пришествие иудейского, а затем и христианского монотеизмов, которые смогут собрать воедино множество философских и религиозных концепций. З. Фрейд в работе «Человек Моисей и монотеистическая религия» сделает даже из Моисея египтянина, который якобы попытался увековечить концепцию единого всеобщего бога, сторонником которого был фараон Эхнатон [4, с.197-204]. Этот вывод означал расширение области возникновения иудаизма, рассматриваемого в качестве предка монотеизма, во всяком случае, такой монотеистической религии, которая осталась привязанной к определенной линии родства, линии колен Израилевых, народа Яхве.

В сущности, именно в Ветхом завете мы находим архетип бога, соединенный с избранным им народом. Ключевые понятия Откровения и «избрания» закрепятся, приобретая самые различные формы, включая и атеистические формы расизма или же идеологий современного национализма. В истории развития Израиля можно выстроить целую систему, объясняющую славу народа-племени, и эта система сочетается с идеей трансцендентности божества, с замыслом организации мира и его истории, подменяющий языческие мифологии. При этом историческая судьба народа Израиля рассматривается как нечто уникальное и одновременно всеобщее.

Христианство возвеличит эту идею святости народа, определяемую его религией. Собственно об этом пишет святой Петр в своем «Первом Послании» (2.9): «Но вы – род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в Чудный свет свой».

Рассмотрим отношение ислама к этой проблеме. В самом деле, христианский Запад, как и иудаизм, зачастую забывает, что ислам – это строгий и незыблемый монотеизм, религия Откровения, авраамическая религия. Миссия ислама распространяется на все человечество через арабский народ. Более того, ислам рассчитывал сгладить теологические различия, связанные с взглядами на природу Иисуса Христа. Как и христианство, ислам намеревался разорвать племенные и этнические связи, чтобы утвердить всеобщность единой веры.

Интересным становится вопрос о совершенном в культуре переходе от понятия «племени» к понятию «народ». Если история Израиля изначально является историей племен, она также становится историей народа, так как эти племена объединяются, обретают своего исторического лидера - вождя и упрочивают свое положение на Земле обетованной согласно божественному завету, а их жизнь организуется вокруг Церкви. Отсюда, очевидно, и возникает, когда используется слово «народ», неявный ореол святости. Но то, что отличает народ от племени, представляется несвязанным с религией. Народы образуются в результате оседлости и урбанизации; на их формирование сказывается влияние географических факторов и обстоятельство унификации языка, позволяющие развивать единую самобытную культуру[5].

Современный национализм во многом бессознательно опирается на библейский архетип. Французские революционные принципы, задающие суверенитет, ранее ограниченный сферой Божьего промысла или сюзерена, являющегося наместником Бога на земле, а также немецкая классическая философия, сакрализующая «дух» народа обострили двусмысленность, с которой стало использоваться слово «народ». Гегель в свою очередь внесет свой вклад в эту сакрализацию, провозгласив: «В истории Дух – это индивид одновременно всеобщей и определенной природы, то есть народ»[6, p. 80]. В Европе, которая характеризуется многообразием национальностей, народы вновь становятся в некотором смысле племенами с трансцендентным

призванием: у них есть душа, они являются носителями миссии и Откровения, руководимые возвышенными идеалами. Народ, осуществляющий себя как «нация», обладая полной независимостью, который заканчивает его завоевания и определяет его исторические границы, создан по образцу Израиля, который после продолжительной мучений и страданий находит свою Обетованную землю и преображается на ней, прежде чем испытать другие беды.

Слово «народ» и в современном мире сохраняет чрезвычайно мощный эмоциональный потенциал, наследующий библейский архетип, которое светскость модерна так и не сумело преодолеть; скорее оно перевело его в секулярный регистр, переняв его нетерпимую трансцендентность, что в свою очередь относится к Откровению и понятию «избранности», которые присущи Ветхому Завету. В этом смысле понятие «народ» сохраняет близкое родство с понятием «племя», в котором преобладает целостное единство кровных уз и сила генеалогии. Таким образом, современный национализм пытается выдумать себе предков, скрытых в глубинах истории, и генеалогическое древо, якобы свободное от любой примеси иных племен или, точнее, полностью поглотившую и растворившую в себе чуждые привнесения в уникальной, неповторимой личности основоположника благородной родословной.

По этой причине столь очевидной является двусмысленность в понятии «еврейский народ». Зачастую евреев продолжают считать единственным народом в этническом значении этого термина, несмотря на тысячелетнюю включенность еврейских сообществ в столь различные культурные и этнические среды, как, например, славянская, французская, германская, англосаксонская, арабская или берберская цивилизации. Груз Ветхого завета и его архетипов продолжает давить со страшной силой, даже если современные общества достигли величайшей степени светскости или секуляризации. Сначала религиозный, а потом националистический взгляд, который до недавнего времени определял в Европе позицию по отношению к «еврейскому вопросу», создавал это двойное движение исключения/ассимиляции «беспокоящего» Другого [7, С. 71]. В современном мире с западной точки зрения именно мусульманская идентичность становится тем Другим, на которого перенаправляется это парадоксальное движение. Очевидно, что именно эти европейские национализмы определили правило складывания идентичности, которая создается, как в индивидуальном плане, так и в коллективном, на положительном и нарциссическом образе самого себя, которому соответствует отрицательный образ Другого.

В XIX веке и в большей части XX века, когда европейская социология переживала пору своего наибольшего расцвета, понятие народа не вышло из оборота и, в общем и целом, так и не было заменено понятием общества. Вместе с тем устройство нации – это не столько осуществление народа в псевдо религиозном или сакральном значении этого термина, сколько устройство общества, созданного как политически объединяющая система, *politeia*, расширенный град включающий в себя разобщенные, маргинальные

или гетерогенные социальные элементы: именно это делали греки, а потом римляне.

Однако когда в европейской культуре происходит переход от понятия народа со всеми его библейскими коннотациями к понятию «града», греческое понятие *politeia* начинает стираться, а причина коренится во влиянии мысли Аврелия Августина, оказавшего огромное влияние на развитие христианства. Согласно Августину, град человеческий должен знать, что он не может осуществить град божий, потому он должен по возможности к нему стремиться и управлять в соответствии с наставлениями, данными Откровением[8]. Собственно эта концепция позволит утвердить на обломках Римской империи мега-идентичность всеобщего характера, то есть христианство. У последнего вскоре появится брат-близнец, ислам, тогда как иудаизм, рассеянный и одновременно изолированный, будет удерживаться в «христианском граде» лишь в качестве «народа-свидетеля» пришествия христианства, которое «спасет человечество» [8, с. 77]. Протестантизм, преимущественно работы Жана Кальвина и его женевский опыт, заново разожжет чувство святости признания града. Необходимо будет дождаться Великой французской революции, чтобы понятие града приобрело его современную окраску, дающую рождение термину «гражданство», источником вдохновения для которого стал древнегреческий полис.

Таким образом, можно сделать вывод, что один из аспектов влияния глобализации на состояние монотеистических религий проявляется в формировании систем выстраивания идентичности.

Ответом на влияние глобализации на состояние монотеистических религий выступает так называемый религиозный антиглобализм, который истоком своей концептуальной модели считает представление о глобальных процессах как о разрушающем факторе в сфере культурных и этнических отношений. Это связано с тем, что представители этого подхода крайне отрицательно высказываются против глобализации [9, С. 120-127]. Они отстаивают необходимость культурной и конфессиональной самоидентификации и совершенно не признают возможность создания мировой религии и мультикультуры. Такое неприятие глобализационных процессов порождает особенный способ действования [10].

Реакцией на этот конфликт является активация национализма и религиозного фундаментализма. Актуализируя национальное чувство и религиозные ценности, люди демонстрируют самим себе и другим целостность своего сознания и поведения, отторжение нарушающих его «чуждых» влияний, прочность своих связей с традиционной общностью. В обществах, где определенные «элитные» группы используют и раздувают эти тенденции в интересах утверждения или усиления собственной власти, возникают и развиваются явления агрессивного национализма и религиозного фундаментализма.

Рост национально – ориентированных ценностей в глобализирующемся мире выступает в качестве своего рода противовеса, сдерживающего

неблагоприятные последствия глобализации. Современный национализм является «возрождением этничности»: он связан не с национально – государственными приоритетами, а, напротив, с уменьшением значения национального государства и выражает «денационализацию государства», иными словами – «разрыв между государством и нацией… становится одним из символических центров, вокруг которых формируются гибкие и свободные от санкций общности, конструируются и утверждаются индивидуальные идентичности»[11, p. 167].

Очевидно, что далеко не всегда так: и в современных условиях национализм нередко принимает весьма жесткие формы. Однако усиление роли этнонациональных ориентаций – не столько политическая, сколько социально – культурная тенденция, представляющая собой ответ личности на вызов глобализации. Так как с утверждением единства, системности мира все более четко выявляется необходимость автономной идентичности всех его компонентов – личностей, религиозных конфессий – как условия функционирования системы.

Библиографический список:

1 Мартынович С.Ф., Орлов М.О., Данилов С.А., Иванов А.В. Управление социальной динамикой в условиях глобализации: парадигмы и методологии. Саратов, 2009.
2 Делягин М. Практика глобализации: игры и правила Новой эпохи. М., 2000.
3 Фюстель де Куланж. Гражданская община древнего мира / Пер. с фр. под ред. проф. Д. Н. Кудрявского. СПб., 1906.
4 Фрейд З. Человек Моисей и монотеистическая религия // Фрейд З. Психоанализ, Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992.
5 Кочевые и оседлые народы [Электронный ресурс] URL: http://www.e-reading.by/chapter.php/150357/49/Rahmanaliev__Imperiya_tyurkov._Velikaya_civilizaciya.html (Дата обращения 10.06.15.)
6 Friedrich Hegel La Raison dans l'Histoire, 10/18, Paris, 1955.
7 Корм Ж. Религиозный вопрос в XXI веке. Геополитика и кризис постмодерна – М.: Институт общегуманитарных исследований.
8 Августин Блаженный О Граде Божием. - Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000.
9 Бузгалин, А.В. Альтерглобализм: в поисках позитивной альтернативы новой империи // Век глобализации. Исследование современных глобальных процессов. – 2008. - №1.
10 Азроянц, Э.А. Глобализация: катастрофа или путь к развитию? Современные тенденции мирового развития и политические амбиции. М., 2002.
11 Bauman Z. Globalization. The Human Condition. — Cambridge, 1998.

◈

Петрова К.Ю.
Студент. СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ КСЕНОФОБИИ

Проблема ксенофобии в человеческом обществе существовала всегда. Однако, если ранее, когда уровень пространственной и социальной мобильности не позволял отдельному индивиду часто пересекать границы привычного общества, то в связи с глобализационными процессами сегодня все чаще приходится сталкиваться представителям различных социальных слоев, культур, этносов и обществ, что существенно актуализирует проблему ксенофобии и заставляет задаться вопросом о природе ксенофобии.

Следует отметить, что на ранних этапах антропогенеза, ксенофобия была важным механизмом выживания микросоциума. Тот факт, что наблюдения подтверждают наличие ксенофобии, например, у обезьян [1, с. 327, 542-545] заставляет склониться к идее, что изначально, еще на дочеловеческом этапе развития, ксенофобия была эволюционно выработанным инстинктом.

Если описывать ксенофобию как биологический феномен, она по сути представляет собой неприятие/недоверие по отношению к особям другой популяции. Принцип априорного недоверия к представителям другой популяции вполне можно объяснить, например, в контексте так называемой эволюционно стабильной стратегии социального поведения. Данная идея была предложена в 70-ых годах для объяснения видоспецифичного поведения тех или иных животных в повторяющихся ситуациях. Несмотря на то, что животные, разумеется, не руководствуются логикой в ситуации выбора, эволюционный отбор приводит к тому, что генетически закрепляется именно та стратегия, которая в итоге приводит к стабильности всей популяции в целом [2]. Применительно к настоящему вопросу это означает, что та или иная популяция будет вступать в какие-либо отношения только в той мере, в какой это будет способствовать стабильности популяции.

Одним из продолжателей и популяризаторов эволюционно стабильной стратегии социального поведения является Ричард Докинз. Наибольший интерес для нас в данном случае составляет его идея о трех основных стратегиях поведения в популяции, которая в целом сводится к следующему. Существуют никоторые действия, которые особь неспособна выполнить самостоятельно, ей требуется помощь другой особи. Складывается три основных стратегии:

1) помогать всем без исключения;

2) не помогать никому, но пользоваться чужой помощью;

3) помогать только тем, кто помогает тебе.

Изначально, представители популяции, следующие стратегии 1 находятся в невыгодном положении, следующие же стратегии 2 имеют огромное преимущество. На первом этапе за счет 1 группы происходит численный рост 2 группы, однако по мере того, как численность 1 группы уменьшается (нередко она вообще вымирает), начинает расти 3 группа, численность же 2 группы сокращается до минимума. Однако, в отличие от 1 группы, 2 группа никогда не

вымирает полностью – некоторая ее часть существует за счет 3 группы [3, с. 42-54].

Из этой теории можно сделать следующие выводы: ввиду того, что представители 3 группы могут апперципировать представителей 2 группы как тех, кому не следует помогать только после взаимодействия, а 3 группа численно гораздо больше 2 группы, последние могут выживать за счет постоянного кон тактирования с новыми представителями, которым неизвестна их «репутация». Для 3 же группы характерно напротив, взаимодействие с «проверенными» особями. Следовательно, для «благонадёжных» особей логично оставаться в рамках одной и той же популяции, в то время как для «неблагонадежных» удобнее менять свое местоположение и окружение как можно чаще. При этом, стоит еще отметить, что и само «благонадежное» большинство стремиться выдворить «неблагонадежных» представителей за рамки популяции.

Переходя непосредственно к человеческому социуму, следует отметить, что данный принцип работал, прежде всего, по отношению к разного рода маргинальным элементам. По мере складывания родовой общины закрепляется в качестве карательной меры по отношению к «неблагонадежным» элементам такая карательная мера как изгнание. Данная мера зависимости от уровня развития сообщества могла быть элементом традиции, религиозным ритуалом или правовой нормой. Говоря о последнем, интересно вспомнить например особый правовой статус в древнеримском государстве – homosacer – статус, тип гражданской казни, при которой человек остается в живых, но перестает существовать в качестве субъекта права, а значит обречен на изгнание [4, с. 46].

Исходя из такого положения «пришельцев», вполне понятно и оправдано, почему в традиционных обществах к подобным субъектам относились настороженно. Если человек становился скитальцем, логично было предположить, что из социума, к которому он принадлежал по рождению, он был изгнан за какой-либо проступок. К слову, можно отметить, что данная правовая традиция положила начало становлению нового типа личности, не связанного конкретно с какой-либо культурой и способствовавшего развитию межэтнических связей, освоению новых земель, развитию торговли и т.д., и если на первых порах они главным образом проигрывали за счет отсутствия поддержки социума, в итоге они показали больший прогресс за счет своей коммуникационной функции.

Но изложенные выводы объясняют главным образом негативизм по отношению к отдельным маргинальным субъектам, не объясняя негативизма в отношении вполне «благонадежных» представителей другого общества. Нередко, исследователи пытаются объяснить последнее за счет культурных, этнических, религиозных различий. Представляется, напротив, что последнее является скорее следствием, нежели причинами неприятия чужого.

Более реалистичной причиной ксенофобии представляется тот факт, что человек (как, впрочем, и его предки-животные) всегда жил в условиях ограниченных ресурсов. Это, в свою очередь, всегда порождало конкуренцию

между несколькими популяциями, обитающими на одной территории. Сегодня уже трудно сказать, на каком именно этапе социогенезиса человек начинает осознавать наличие политической демаркации между группами людей, а на какой эта вражда еще осуществляется инстинктивно. И, тем не менее, понимание «чужого» как субъекта отличного от «своих» приходит к человеку даже раньше, чем он начинает осознавать себя в качестве отдельного субъекта и способен противопоставить себя своему микросоциуму. Это можно объяснить прежде всего тем фактом, что политическая демаркация «свой- чужой» необходима прежде всего для конфликтных ситуаций [5], в то время как внутрисоциальные отношения, как правило, были гораздо мягче и необходимость противопоставлять себя обществу возникла уже в поздние века.

Несмотря на это, человек, тем не менее, в ходе своего развития вынужден сотрудничать с иноплеменниками. Если подобные отношения приносят очевидный профит, происходит процесс забывания идентичности, а вернее, переидентификации: по мере того, как отношения (прежде всего, экономические) с иноплеменниками приносят очевидную пользу, индивид перестает воспринимать их как «чужих».

Возвращаясь к теории эволюционно стабильной стратегии социального поведения, следует отметить, что она работает и здесь. Учитывая тот факт, что, несмотря на очевидную пользу межгрупповых отношений, индивиды понимают, что межгрупповые отношения довольно редки, возникает закономерный соблазн изменить стратегию собственного поведения. Возвращаясь к схеме Докинза, можно сказать, что в то время как внутри собственного социума индивид вынужден придерживаться стратегии 3, дабы поддерживать репутацию, в случае межгрупповых отношений появляется соблазн с целью достижения разового профита использовать стратегию 2. Именно подобного рода отрицательный опыт межгрупповых отношений и формирует представление об иноплеменнике как о заведомо неблагонадежном субъекте, или, по крайней мере, субъекте, в адрес которого невозможно применить какие-либо карательные санкции. В такой ситуации, безусловно, не только не происходит формирования новой, более широкой идентичности, но напротив, происходит замыкание на собственный микросоциум.

Подводя итоги настоящего исследования, исходя из сделанных теоретических выводов, можно предложить ряд практических рекомендаций для частичного разрешения проблем ксенофобии в мире. Наиболее эффективной стратегией преодоления ксенофобии представляется не знакомство с иной культурой и не выработка искусственной толерантности в отношении иностранцев, но продуктивная совместная деятельность, прежде всего, в прикладных областях. Также немаловажным представляется соблюдение и совершенствования международного законодательства и равенство всех государств перед ним. Именно благодаря этим мерам возможно решить проблему ксенофобии и отсутствия толерантности без утраты национально-культурной идентичности.

Публикация выполнена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-33-12009

Библиографический список:

1Гудолл Дж., Шимпанзе в природе: поведение. М.: Мир, 1992.
2John Maynard Smith. Evolution and the Theory of Games. Cambridge University Press, 1982, - 224p.
3Докинз Р. Эгоистичный ген / пер. с англ. Н. Фоминой. Москва: АСТ:CORPUS, 2013. - 512 с.
4Агамбен Дж., Суверенная власть и голая жизнь. М.: Изд. Европа, 2011, - 256 с.
5Шмитт К. Понятие политического// Вопросы социологи. 1992, № 1.

Голиков И.А.
Студент. СГУ им. Н.Г. Чернышевского (Саратов)

ТОЛКОВАНИЕ СВЯЩЕННЫХ ТЕКСТОВ КАК ПУТЬ К ЭКСТРЕМИЗМУ

С давних пор на территории современной России сосуществовали многие народы – и Древнерусское государство, и Русское царство, и Российская империя давали возможность мирно сосуществовать самым различным национальностям, которых по состоянию на 2010 год более 190. Несмотря на то, что большинство населения (по данным всероссийского опроса ВЦИОМ, около 75%) Российской Федерации считают себя православными христианами, в стране, провозгласившей себя светским государством, существуют и другие мировые религии, наравне с религиозными движениями и некоторыми сектами. В данной статье мы попробуем обратиться к проблеме толкования.

Этот вопрос, на мой взгляд, является весьма актуальным на сегодняшний день. Одним из приемов, которым часто пользуются экстремистские религиозные движения, является неверное толкование священных документов, либо буквальное, либо заведомо извращенное. Поэтому очень важно уметь толковать тексты правильно, не ударяясь в радикализм. К теме толкования священных текстов, в частности, Библии, неоднократно обращались экзегеты (от слова exegetikos - разъясняющий), задачей которых и являлось толкование Священного Писания.

Обратимся к церковному историку XIX века – епископу Никодиму (Милашу), преподавателю церковного права и практического богословия. В своем труде «Правила Святой Православной Церкви с толкованиями» он пишет о том, как проповедник должен толковать Священное Писание, а именно – в духе Святых Отцов, сыгравших немаловажную роль в становлении и укреплении христианской веры во всем мире. «Веруем, — говорится в 2-м члене послания восточных патриархов, — что Божественное и Священное Писание внушено Богом, посему мы должны верить ему беспрекословно, и притом не как-нибудь по-своему, но именно так, как изъяснила и предала оное кафолическая церковь».

Отцов Церкви, согласно патрологии как на Западе, так и на Востоке, объединяют следующие признаки, причисляющие их к этому почетному титулу:

1) Так называемая doctrina ortodoxa или ортодоксальность учения – соблюдение строгого православия, то есть основательное знание православного

учения, при этом крайне важно не только не отклоняться от основных догм православия, но и не давать малейшего повода сомневаться в своем постоянстве в православии.

2) Sanctitas vitae – Святость жизни. Не каждый ученый, который вел праведную жизнь и хорошо знавший Библию, может считаться Отцом Церкви. Одно из оснований для признания – не только воздействие на развитие духовной жизни посредством произведений, но и собственный пример высокой нравственности.

3) Периодизация церковных писателей, достойных именоваться Отцами Церкви, до сих пор не определена в христианских церквях (competens antiquitas или надлежащая древность). Так, часть римско-католических патрологов склонна считать Фому Аквинского и Бонавентуру последними Отцами Церкви и поэтому они считают необходимым закончить период отцов XIII веком, в то время как протестанты, в частности, лютеране, пределом эпохи Отцов Церкви полагают VI век. В православии определенного периода, когда существовали святые отцы, нет.

4) Наиболее важный признак – признание Церковью (approbatio ecclesiae). На Вселенских Соборах, с Третьего по Пятый, определялись церковные авторитеты, впоследствии названные «признанными Отцами Церкви». Примерами различных форм признания могут служить: прославления святых отцов по церковному календарю; указание Вселенских Соборов на них как на свидетелей веры истинной и следующее за этим вероопределение или использование творений святых отцов на богослужениях.

Из вышеперечисленных признаков следует вывод, что для приближения к пониманию Священного Писания необходимо знать взгляды Отцов Церкви на то или иное трактуемое место и их трактовку, чтобы избежать ошибок и, как следствие, неверного представления о Библии. Примером неправильного толкования Библии в истории современного православия может служить молодое движение уранополитизма, основанное и. Даниилом Сысоевым, впоследствии убиенным.

В наши дни все большую известность приобретает организация «Божья Воля», возглавляемая Дмитрием Энтео (Цорионовым) и позиционирующая себя, как православная. Акции данного объединения в настоящее время широко освещаются в средствах массовой информации, а сам создатель общественного движения зарегистрирован в социальных сетях и ведет там активную деятельность. Вольное трактование Священного Писания, по сути, противопоставило христианство в понимании уранополитов патриотизму: «Как патриоты могут быть согласны с уранополитами в отношении к Отечеству Небесному? Разве они действительно чувствуют себя на Земле странниками и пришельцами и помнят, что здесь они только в гостинице?..» Объясняется подобное отношение цитатой из Евангелия от Матфея, глава 6, стих 24: «Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне». А отход от патриотизма, на мой взгляд, есть первый

шаг к экстремистскому мировоззрению, выражающемуся в неприятии мнений, отличных от мнения сторонников движения, что мы и можем видеть в акциях, проводимых представителями «Божьей Воли».

К сожалению, за последние десятилетия стала намечаться тенденция к усилению радикальности взглядов. Экстремисты, пытающиеся посеять рознь внутри многонационального государства, зачастую используют различные приемы: это могут быть как ненасильственные приемы, как распространение экстремисткой литературы или навязывание своих взглядов людям, чуждым той или иной идеологии, так и радикальные формы деятельности, например, терроризм. Согласно ст.1 Федерального закона «О противодействии экстремистской деятельности» экстремизмом является не только само «возбуждение социальной, расовой, национальной или религиозной розни», но и «организация и подготовка указанных деяний, а также подстрекательство к их осуществлению». Задача современного человека, способного мыслить – защитить общество и мир от розни, от бездумного и вольного трактования священных документов, приводящего к радикализму, а то и к экстремизму, а также не дать расти напряжению как между мировыми религиями, но и религиозными движениями.

Библиографический список:

1 Дунаев А. Г. Лекции Н. И. Сагарды и патрология XX века. — 2004.
2 Филарет, архиепископ Черниговский. Историческое учение об отцах Церкви. — СПб., 1859.
3 Сидоров А. И. Курс патрологии. — М.: Русские огни, 1996.
4 http://www.pravoslavie.ru/jurnal/61403.htm 20.05.2015

Гончаров П.А.
К.филос.н., ст. преп. Ставропольский государственный медицинский университет (Ставрополь)

ЭТНОРЕЛИГИОЗНЫЕ СТЕРЕОТИПЫ КАК РЕГУЛЯТОР СОЦИАЛЬНОЙ СТАБИЛЬНОСТИ

"...Современный мир уже столкнулся с новыми угрозами. Делаются попытки расколоть его по религиозному или этническому признаку, вбить клин, прежде всего, между христианским и исламским сообществами. Миру фактически навязывается конфликт цивилизаций, и надо в полной мере отдавать себе отчет, к каким катастрофическим последствиям такая конфронтация могла бы привести", - отметил В. В. Путин на открытии Всемирного саммита религиозных лидеров в Москве 3 июля 2006 г.

Президент России как никто видит ухудшающуюся обстановку на геополитической арене, говоря о религиозном и этническом расколе он призывает всех учёных социологов, политологов, культурологов, религиоведов, философов и многих других консолидировано начать поиск рационального решения проблемы. Проблема межнационального общения всегда была и будет актуальной, ею всегда интересовались учёные многих стран. Социологи,

этнологи, философы и другие год за годом изучают феномен идентификации народов и различных аспектов данного вопроса. Проблема межнационального и межрелигиозного общения является сложной и многогранной. Уважение, дружелюбие к людям разных национальностей, вероисповедания, к сожалению, не передаются по наследству, в каждом поколении их надо воспитывать, и чем раньше начинается формирование этих качеств, тем большую устойчивость они приобретут.

Ещё с 1920-х годов этнографы России задались целью изучить и описать этнический состав бывшей Российской империи, создать этнографические карты и заняться этнической статистикой, способствовать формированию и развитию национальных письменных литератур. 20-е годы XX столетия стали временем бурного роста этнологии. В это время складывалась структура научно-исследовательских и учебных центров этнологического профиля. В результате возникла гибкая, эффективная и перспективная система, основанная на принципе плюрализма. Существовали и конкурировали различные теории и концепции, наличествовал широкий спектр зачастую противоположных взглядов, мнений, суждений.

Политическая элита того времени, рассчитывающая использовать потенциал этнологических институтов в реализации глобальных и социальных задач, отчётливо осознала практическую значимость нового научного направления, появившегося в первое послереволюционное десятилетие. Знания о той или иной этнической группе предоставляет возможность построения конструктивной системы воздействия на пути налаживания межэтнического и межконфессионального диалога, или согласно современности, - полилога.

Общение – специфическое межличностное взаимодействие людей как членов общества, представителей определенных социальных групп, культур. Общение – важная составная часть социального бытия человека как общественного существа, источник его жизнедеятельности, условие формирования как общества, так и личности. Человек не может существовать вне общения с другими людьми. Потребность в общении является одной из базовых потребностей общественного индивида. В условиях общения осуществляется коммуникативный процесс, происходит взаимодействие, взаимовлияние индивидов, возникает взаимопонимание.

Но следует отметить, что использование этнографических и религиоведческих сведений могут привести и к дестабилизации в отдельном регионе или в государстве в целом. Одним из ярких примеров такой дестабилизации является ситуация в Украине. Этнические конфликты между западной и восточной Украиной были со времен ее основания. Но именно в последние 20 лет этот конфликт искусственно и целенаправленно развивался в сторону эскалации. Обществу прививались стереотипы, искажались исторические факты, причем это делалось на государственном уровне, используя все доступные методы – средства массовой информации, книги и различного рода пропаганда. К чему это привело, мы все прекрасно знаем.

Зная всё вышесказанное, многие политики призывают общество к толерантности. Но если мы обратимся к толковому словарю – толерантность от латинского слова tolerantia – это терпение, терпеливость, добровольное перенесение страданий, что в корне меняет смысловую нагрузку самого термина *толерантность*. Суть толерантности – это терпимость к чему-либо, но в истории различных народов и обществ не говорится о терпимости к добру, взаимопомощи, отзывчивости, взаимоуважении. Толерантность, по сути, призывает к терпимости негативных аспектов общения и взаимодействия народов. Толерантность как бы направляет общество на отречение от собственных идеалов, нравственных мерил и жизненных целей в угоду моде на «свободу изъявления» чего-либо, создавшейся в мире за последние десятилетия. Поэтому важно стремиться не к толерантности, а к дружелюбию и уважению, заинтересованности друг другом и к взаимопомощи.

Говоря о терпимости, многие учёные говорят о конфликте культур и решением данной проблемы представляют диалог. Дело в том, что как такового конфликта культур на самом деле практически не существует, особенно на региональном уровне. Говоря о конфликте культур, подразумевается на самом деле конфликт из-за бескультурья, и это самый важный момент данного вопроса.

Формирование гражданской идентичности, включение в социально-национальную структуру общества, социальная интеграция этнических сообществ в полиэтничной среде, и в целом межкультурные отношения во многом зависят от уровня образованности и компетентности участников коммуникаций. Особенно это становится важным в поликультурных регионах России, где представлены самые различные культуры и религии.

Из-за общественной неграмотности возникают конфликтные ситуации, что делает очевидным необходимость создания открытого поля для дружеского и уважительного общения.

Изменения межнациональных отношений как в сторону усиления их напряжённости, так и в направлении гармонизации, в большинстве случаев происходят при более или менее активном участии религиозного фактора, тем самым традиционно обуславливая постоянную связь национального и религиозного. Религия является объективно обусловленным, исторически закономерным элементом духовной культуры общества, содержание которого всегда соответствует определённому состоянию общества в целом. Вся история духовной культуры свидетельствует о том, что религия становится не только формой отражения действительности, выражением её состояния и основных характеристик, но, что не менее важно, выступает и в качестве регулятора общественной активности личности. Религиозное мировоззрение, посредством своей системы ценностей, регулирует, нормирует поведение человека, по-своему объясняет социальную реальность. Религиозное сознание вырабатывает моральные нормы, политические, идеологические установки, предполагает своё решение вопроса отношения индивида к современному миру.

Путь становления личности, в контексте уважения и дружелюбия достаточно тернист, так как в системе геополитики были созданы различные инструменты влияния на сознание социума, инструменты – призванные управлять «толпой». Через средства массовой информации происходит мощное воздействие на массовое сознание, став источником формирования всевозможных стереотипов, в том числе этнических и религиозных.

По словам В.К. Малькова, этнические (национальные) стереотипы занимают ключевое место среди межэтнических установок и являются относительно устойчивыми представлениями о моральных, умственных, физических качествах, присущих представителям различных этнических общностей. Особенно распространенными являются этнические стереотипы, когда на основе ограниченной информации об отдельных представителях той или иной этнической группы делаются предвзятые выводы относительно всей группы.

Этнорелигиозные стереотипы, в негативном своем проявлении, необычайно опасны для общества и государства. Подобного рода стереотипы воспитывают в личности неприязнь, чувство несоответствия, а так же чуму современного массового сознания – национализм. На фоне вновь развивающегося неонацизма можно судить о плодотворности и силе этнических и религиозных негативных стереотипов.

Современный национализм представляет собой некоторую опухоль национально-этнического самосознания. Вероятно, именно поэтому он и принимает угрожающие масштабы в первую очередь в обществах с социально-экономической нестабильностью. В качестве примера можно привести ситуацию в Украине, а так же в Сербии (вопрос Косово), Северной Осетии и некоторых других регионов мира.

В настоящее время целесообразно создание системы поликультурного воспитания молодежи, базирующейся на освещении элементов культур народов, национальных традиций, медицины, кухни, языка, творчества и многого другого. Затем, провести мониторинговый информационный сбор о бытовых этнических и религиозных стереотипах региона. Провести анализ, выявить их первоисточники, и найти «противоядие» в достоверных исторических писаниях от древности до наших времён.

Исходной клеточкой нормы является стереотип, который в рамках субъектно-деятельностного подхода понимается как инвариант действительности. Именно ломка стереотипа приводит к созданию новой модели действительности. Только благодаря усилиям всего общества, под предводительством ряда учёных гуманитарного профиля возможна ломка негативной стериотипизации общества, что послужит снижению социальной напряжённости в том или ином регионе, повышению этнорелигиозной грамотности общества.

Библиографический список:

1 Авксентьев В.А., Шаповалов В.А. Этнические проблемы современной России: социально-философский аспект анализа. Ставрополь, 1997;
2 Соловей Т.Д. «Коренной перелом» в отечественной этнографии (дискуссия о предмете этнологии, науки конец 1920-х начало 1930-х гг.) // Этнографическое обозрение. 2001. № 3. С. 101-120;
3 Алымов С.С. Три этюда о «марризме» в советской этнографии // Этнографическое обозрение. 2008. № 6. С. 79-93;
4 Философский энциклопедический словарь / Под ред. А. Б. Васильева. — 2-е изд. — М.: Инфра-М, 2011. — 576 с.
5 Благоговение перед жизнью. XI Швейцеровские чтения. Сборник студенческих научных работ / Под ред. В.Н. Муравьёвой, Т.Б. Сергеевой – Ставрополь: СтГМУ. 2013. – 356 с.
6 Кириловская Е.В Исторический характер формирования норм национальной культуры как система социализации индивида. Автореф. дис. к. культурolог. н. – Абакан: 2000. – 22 с.
7 Малькова В.К. Стереотипы русских, россиян и России // Этнопанорама. – 2001. – № 3. – С. 30-37
8 Иорданский В.Б. Противоречивая природа национализма // Полис. Политические исследования. – 2011. – № 6. – С. 160-169.
9 Денисова Г.С. Межэтнические отношения и религиозная ситуация в субъектах Южного федерального округа. Коллективная научная монография / Южный федеральный университет. – Ростов-на-Дону. – 2014. – 108 с.
10. Этнические проблемы современности. Выпуск 7: Проблемы культуры межнационального общения и межкультурной коммуникации. // Ставрополь: – Изд-во СГУ. – 2001. – 300 с.)



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В начале третьего тысячелетия человек оказался в эпицентре открытых глобальных противоречий, источником которых во многом является, как ни парадоксально, его же деятельность как «человека разумного», определившего окружающий природный мир собственной мастерской и выразившего, тем самым, приоритет своего потребительского интереса. Убеждение европейского человека в правомерности своих действий укреплялось, как известно, в процессе перехода от теоцентрического мировоззрения к антропоцентрическому, который сопровождался отрицанием абсолютности христианских нравственных ценностей и принятием философско-этической аргументации их относительности.

В результате к концу XX столетия тенденции культурного развития человека - человечества можно было представить в виде гигантских ножниц между интеллектуальным поступательным движением и массовой моральной деградацией. Сегодня эти ножницы проявляются в балансировании на грани ядерной войны. Думается, что в этих условиях своеобразный религиозный ренессанс в последней четверти XX века и некоторое расширение сфер теологического и религиозного образования в России представляет попытку решения проблемы морально-интеллектуальных ножниц.

Чем увенчается эта попытка? Обладает ли человек, его философская мысль необходимым для ее реализации ресурсом? Какую роль может сыграть в этом процессе отечественная духовная культура? Размышляя над этими вопросами современные российские религиоведы, теологи, философы, культурологи, молодые ученые не могут не учитывать принципиальных отличий в антропологических позициях европейских философских школ. Они ясно и просто обозначены австрийским философом Вальтером Шубартом: «Англичанин ждет от ближнего выгоды, француз хочет ему импонировать, немец – им командовать и лишь русский не хочет ничего. Он не хочет ближнего превращать в средство. В этом суть русской идеи братства, и в этом заключается Евангелие будущего»[3].

Наверное, многим из размышляющих над судьбой человечества на планете Земля хочется, чтобы это Евангелистическое будущее проросло в душе человека.

Мы же подводим итоги сборника, посвященного важным и актуальным для современной России и мира антропологическим проблемам, вобравшего в себя статьи и доклады разных академических сфер (философии, религиоведения, культурологии, психологии, педагогики и др.), и выражаем надежду, что материалы, вошедшие в сей фолиант, будут служить во благо развития академической науки, способствовать распространению толерантности и укреплению миропорядка.

---

[3] Шубарт В. Европа и душа Востока //АУМ Синтез мистических учений Запада и Востока. 1990. № 4 С.160-161

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ....3
Раздел 1. ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ ЧЕЛОВЕКА....4
Орлов М.О. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ НАЧАЛА ТЕОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ....4
Довгаленко Н.В. ПРИОТКРЫТЫЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ТОПОС....10
Котенёва Д.В. САМОСТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ: ВОЗМОЖНОСТЬ НЕСУБСТАНЦИАЛЬНОГО ПОНИМАНИЯ....14
Дуплинская Ю.М. РАЗМЫВАНИЕ ГРАНИЦ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ САМОИДЕНТИЧНОСТИ…16
Заров Д.И. АНТИНОМИИ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА….22
Артамонов Д.С. ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ И САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ ЧЕЛОВЕКА. .24
Владимиров П.А. СОЗНАНИЕ И «НРАВСТВЕННОЕ ЧУВСТВО» В ТРАДИЦИИ РУССКОГО НЕОКАНТИАНСТВА....29
Кушнер С.Н. СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ Г.КОГЕНА И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА РУССКОЕ НЕОКАНТИАНСТВО....33
Ткаченко Д.А. ИМПЛИЦИТНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ Г. ФРЕГЕ....36
Добровольская Ю.А. АНТИУТОПИЯ КАК ФИЛОСОФСКАЯ КАТЕГОРИЯ: ПЕРСПЕКТИВЫ НАУЧНОГО АНАЛИЗА....41
Раздел 2. АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИОЗНОЙ АНТРОПОЛОГИИ....45
Фриауф В.А. ПАРАДОКС ЧЕЛОВЕКА И ЕГО ВЫРАЖЕНИЕ В ФИЛОСОФИИ И БОГОСЛОВИИ....45
Малкина С.М. ЧЕЛОВЕК ПОСЛЕ «СМЕРТИ БОГА»....52
Кекова С.В., *Измайлов Р.Р.* ПОЭТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ АРСЕНИЯ ТАРКОВСКОГО В КОНТЕКСТЕ ХРИСТИАНСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ….53
Иванов Е.М. ПОЧЕМУ НЕ ВОЗМОЖЕН ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ....60
Городнёва М.С. ИДЕАЛ ЧЕЛОВЕКА В БОГОСЛОВИИ ПРЕП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА....67
Выборная Т.В. «ОДЕЯНИЕ ДУХОВНОГО БРАКА» ЯНА ВАН РЕЙСБРУКА: ПУТИ ЧЕЛОВЕКА К БОГУ....71
Гаврилова А.С. ХРИСТОС КАК АГНЕЦ БОЖИЙ: ЕВАНГЕЛЬСКИЙ КОНТЕКСТ....73
Карнаухова М.А. СВОБОДА ВЫБОРА В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ....79
Ченцова Д.А. ЧЕМ ОПАСЕН ПРАВОСЛАВНЫЙ ФУНДАМЕНТАЛИЗМ? (К ВОПРОСУ О САМОИДЕНТИФИКАЦИИ СОВРЕМЕННОГО ХРИСТИАНИНА)....82
Соколова Д.М. Я И ДРУГОЙ В ПРОСТРАНСТВЕ МИФА: ОТ АРХАИКИ К СОВРЕМЕННОСТИ....88
Раздел 3. ПРОБЛЕМА САМОИДЕНТИФИКАЦИИ И ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВЫБОРА ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ....94
Рожков В.П. ТЕОЛОГИЯ РУССКОГО ПРАВОСЛАВИЯ: ИСХОДНЫЕ ПОЗИЦИИ РЕЛИГИОЗНОЙ АНТРОПОЛОГИИ....94
Фомина З.В. ТЕОЛОГИЯ И РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ....100
Абросимова И.А. ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ В УСЛОВИЯХ СТОЛКНОВЕНИЯ РОССИИ И ЗАПАДА....105
Тарасова М.Г. ВЗАИМОСВЯЗЬ РАЗВИТИЯ СОЦИАЛЬНОГО ЧУВСТВА И ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ....107
Ветрова Ю.А. ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ ИСКАНИЯ ЛИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ....109
Ивлиева Г.Г. ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ В ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ....111
Можегова Ю.Н. ЛЮБОВЬ БОГА КАК ИСТОЧНИК ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ ЧЕЛОВЕКА....116
Стреляная М.Н. СТРУКТУРНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ....121
К. Д. УШИНСКОГО....121

Гусейнов А.З. ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ КАК БАЗИС РАЗВИТИЯ ЛИЧНОСТИ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ....126
Минахметова О.В., Турчин Г.Д. ГОТОВНОСТЬ БУДУЩЕГО УЧИТЕЛЯ К ПЕДАГОГИЧЕСКОМУ СОПРОВОЖДЕНИЮ ОБУЧАЮЩИХСЯ В ПРОЦЕССЕ ИХ СОЦИАЛЬНОЙ АДАПТАЦИИ....131
Кутырева И.В. ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ ЛИЧНОСТИ В ТРАНСФОРМИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ....135
Раздел 4. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ....139
Луговая Е.А., Потроваева Т.А. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ МЕТАФОРЫ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ С. ЛУКЬЯНЕНКО....139
Лысикова Н.П. ТРАДИЦИЯ КАК СПОСОБ ОТНОШЕНИЯ К НАСЛЕДИЮ....144
Баландина Н.О. ИНТЕГРАЦИЯ МАЛОЙ НАРОДНОСТИ «СААМИ» В СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО....150
Замчалова И.Ю. МАРГИНАЛЬНОСТЬ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН СОВРЕМЕННОСТИ....153
Панов А.Э. МУЗЫКА В СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ....156
Раздел 5. ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ....161
Фролова С.В., Семенова А.Д., Зинченко Е.М. ОКУЛОМОТОРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ВОСПРИЯТИЯ АРХЕТИПИЧЕСКИХ ОБРАЗОВ КУЛЬТУРЫ....161
Каргина О.М. ОСОБЕННОСТИ ИССЛЕДОВАНИЯ КОММУНИКАТИВНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ У СОВРЕМЕННЫХ ПОДРОСТКОВ В ОБЩЕОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ....167
Евдокимова Е.Г. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СТАНОВЛЕНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ В ПРОЦЕССЕ ОБРАЗОВАНИЯ....170
Арцыбашева К.И. АПОЛОГИЯ СТЫДА: АКТУАЛЬНОСТЬ И ЗНАЧЕНИЕ ЭТИЧЕСКОЙ КАТЕГОРИИ ПЕРЕД ВЫЗОВАМИ СОВРЕМЕННОГО МИРА....174
Раздел 6. ИНТОЛЕРАНТНОСТЬ, КСЕНОФОБИЯ, ЭКСТРЕМИЗМ: К ПРОБЛЕМЕ ГАРМОНИЗАЦИИ МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ....178
Дорошин И.А. ГАРМОНИЗАЦИЯ ЭТНО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В РАМКАХ РЕАЛИЗАЦИИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ В САРАТОВСКОЙ ОБЛАСТИ: РИСКИ, ОСОБЕННОСТИ, ПЕРСПЕКТИВЫ....178
Епифанова Г.В. ГРАЖДАНСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: РУССКИЙ – РОССИЯНИН....182
Улаханова А.К. РОССИЙСКАЯ ПРОПАГАНДА 2014 ГОДА В ЗАРУБЕЖНЫХ СМИ....183
Кузнецов А.С. ДЕЗИНФОРМАЦИЯ — ВЫЗОВ СОВРЕМЕННОГО МИРА....190
Лукьяненко К.А. АНТРОПОЛОГИЯ ГИПЕРРЕЛИГИОЗНОСТИ....194
Каткова М.В. ОБРАЩЕНИЕ К РЕЛИГИИ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ....202
Петрова К.Ю. СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ КСЕНОФОБИИ..209
Голиков И.А. ТОЛКОВАНИЕ СВЯЩЕННЫХ ТЕКСТОВ КАК ПУТЬ К ЭКСТРЕМИЗМУ…212
Гончаров П.А. ЭТНОРЕЛИГИОЗНЫЕ СТЕРЕОТИПЫ КАК РЕГУЛЯТОР СОЦИАЛЬНОЙ СТАБИЛЬНОСТИ....214
ЗАКЛЮЧЕНИЕ....219

Научное издание

Антропологическое измерение современности

Сборник научных трудов
Международной очно-заочной
научно-практической конференции

Сборник издается в авторской редакции

Электронная версия:
Кафедра теологии и религиоведения
Саратовский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского
410012, Саратов, ул. Вольская, д. 10А, к. 101
тел. (8452) 21-36-03
E-mail: religsar@gmail.com
Редакторы макета: Фриауф В.А., Рожков В.П., Ченцова Д.А., Петрова К.Ю.
Корректоры Ченцова Д.А., Петрова К.Ю.
Художественное оформление
и компьютерное макетирование Ченцова Д.А., Петрова К.Ю.

ISBN 978-5-9758-1621-4
© Саратовский государственный университет, 2015
© Коллектив авторов

ISBN 978-5-9758-1621-4



Национальный исследовательский
Саратовский государственный университет
имени Н.Г. Чернышевского
Кафедра теологии и религиоведения
410012, Саратов, ул. Вольская, д. 10А, к. 101
(XII корпус СГУ)
тел. (8452) 21-36-03
E-mail: religsar@gmail.com